سلسلة المشاريع البحثية

تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية
(2)

محاولات تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية

الجزء الثاني

تأليف
مجموعة من الباحثين

إشراف
بسّام الجمل





محاولات
تجديد الفكر الإسلامي

مقاربة نقدية

الجزء الثاني

تجديد الفكر الإسلامي

مقاربة نقدية

(2)

محاولات تجديد الفكر الإسلامي

مقاربة نقدية

الجزء الثاني

حسن بزاينيّة | يوسف هريمة
عبد العزيز راجل | ياسين اليورزادي
مصطفى العارف | عبد المنعم شيحة
محمد إدريس | حاتم السالمي
علي بن مبارك | محمد أيت حمو
إيمان المخينيني | رياض الميلادي
نبيل علي صالح | باسم المكي
البشير الحاجّي

إشراف

بسّام الجمل



محاولات تجديد الفكر الإسلامي (الجزء 2)

Muḥāwalāt Tajdīd al-Fikr al-Islāmī (Vol. 2)

Author: Group of Authors
Pages: 472
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 218
ISBN: 978-614-8030-16-1

تأليف: مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 472
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 218
الترقيم الدولي: 978-614-8030-16-1

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة البكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

البحـــوث

القسم الثاني

مقاربات تطبيقية في التجديد

(تتمة)

الاجتهاد والتجديد
في المشروع الفكري لسعيد بنسعيد العلوي

محمد أيت حمو[1]

ملخص البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى الإبانة عن الاجتهاد والتجديد في المشروع الفكري للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، باعتبارهما المدارين اللذين عليهما المتحوّل من مسائل مؤلفاته؛ التي تسعى إلى إنتاج فكر إسلامي أصيل ومسؤول، بدل فكر إسلامي ضحل ومهلهل.

وهكذا، انتصر الباحث للاجتهاد والتحديث والإصلاح، وكانت له نظرات جريئة في قراءة النص الديني طبقاً لمقتضات التاريخ، والتطور، وروح العصر، تعلي من شأن العقل، ومكانة العلم، بحيث لا يتعارض هذا النص التأسيسي مع القيم الكونية الحديثة، وفي مقدمتها حقوق الإنسان، والديمقراطية.

وإذا كان المشرق قد حاز قصب السبق في ظهور خطاب (الاجتهاد) و(التجديد) مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، فإن خطاب (الاجتهاد)

(1) أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في شعبة الفلسفة، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز - فاس/المغرب.

و(التجديد) في المغرب لا يخلو من إبداع وأصالة مستمدة من معطيات السياسة، والاجتماع، والتاريخ، والجغرافيا، لاسيما مع محمد الحجوي، ومعاصره أحمد بن المواز.

الكلمات المفاتيح:

الاجتهاد، التجديد، التحديث، الإصلاح، الإسلام، الديمقراطية، العلم، العقل، حقوق الإنسان، القيم الكونية الحديثة، النص التأسيسي، التاريخ، التطور، فكر إسلامي.

مقدمة:

لن نقدّم تعريفاً للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، عملاً بالقاعدة القائلة: «المعروف لا يعرف»، ولكنّنا، مع ذلك، نقول: إنّه أحد جهابذة الفكر العربي المعاصر، ومن كبار دارسي التراث العربي الإسلامي. له العديد من المصنفات، منها (**الخطاب الأشعري**)، الذي هو عبارة عن أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس (1989م)، و(**دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**)، الذي هو عبارة عن دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من الجامعة نفسها (1978م)، وكذلك (**الوطنية والتحديثية في المغرب**) و(**الإيديولوجيا والحداثة**).

جمع بين التحليل والتحقيق في بعض مؤلفاته، كما هو الشأن بالنسبة إلى كتابي (**أوربة في مرآة الرحلة**)، و(**الاجتهاد والتحديث**) (طبعتان)، بالإضافة إلى كتب عديدة، وأبحاث أخرى باللغة العربية، والفرنسية، وقد ترجم مؤخراً كتاباً بعنوان (**إمام في فرنسا: رسالة ووظيفة**) لـ (طارق أوبرو).

ويمكن القول عن كتابات سعيد بنسعيد العلوي، المشار إليها آنفاً، إنّها موحّدة الموضوع، على الرغم من أن خطاباته قد تكون صادرة عن وضعيات مختلفة للكتابة أحياناً، ولم تخضع لنمط واحد من استحضار المتلقي، ومع ذلك، فإن ذلك لا يمنع نسقيتها، وتماسكها، وانسجامها، بحيث يحيل بعضها على بعضها الآخر.

وما يهمنا، في هذه المداخلة، هو النظر إلى سعيد بنسعيد العلوي باعتباره أحد أبرز أقطاب الاجتهاد والتجديد في الفكر المغربي المعاصر خاصةً، والفكر العربي عامةً، وأحد أهمّ المشاريع التنويرية والتحديثية، التي تتنفس بخياشيم الحاضر والمستقبل في العالم العربي الإسلامي، فهو يقدم قراءة للإسلام، والتراث العربي الإسلامي، تندرج ضمن القراءات المعاصرة الجديدة، وما أكثر هذه القراءات في الوعاء الزمني الذي نسبح فيه.

ويمكن أن نقول: إنّ «كلّ قراءة هي تفاعل بين رأي ونصّ، وبما أنّ النص واحد فالآراء مختلفة. من هنا، إذاً، تكثر القراءات ليس بالنسبة إلى النصوص المقدسة فحسب، بل إلى أي وثيقة كيفما كانت. ذلك يدفعنا إلى إثارة الحق في الاختلاف»[1] فإذا كانت طبيعة النص الديني هي الوحدة، فإنّ طبيعة النص البشري هي الكثرة، والتعدد، والاختلاف. «من هنا، وجب القول: إنّ مفهوم الاجتهاد يعكس، في الأصل، الإيمان بحتمية التغير والتطور، على الرغم من وجود مرجعية ثابتة، أو نص أساس. ومن ثمّ كان لمعنى الاجتهاد علاقة وثيقة بمفهوم أقدم منه نشأة، وهو مفهوم **النسخ**؛ الذي كرّس، لدى علماء الكلام قبل غيرهم، الاعتقاد بكون المجتمع يوجد دائماً كمجتمع مفتوح قابل للتغير والاختلاف، منتقدين، بذلك، الأطروحة اليهودية الرافضة للنسخ، والداعية إلى المجتمع المغلق؛ الذي مثّل (الشعب الإسرائيلي) دوماً نموذجاً تطبيقياً له»[2]، ولذلك نعلن صراحةً وجهاراً «أنّ فكرنا الإسلامي لا يضيق بالقراءة، والقراءة المخالفة، إلا أنّ كلّ قراءة تزعم لنفسها العلمية والموضوعية لا بد من أن تكون ذات ضوابط عقلية

(1) Talbi (Mohamed), Réflexion d'un musulman contemporain, édition le Fennec, Mai 2005. p. 39.

(2) الصغير، عبد المجيد، الباب الموصود- ملاحظات حول إشكالية توظيف مفهوم «الاجتهاد» لدى الإصلاحية العربية الحديثة، ضمن: المفاهيم تكونها وسيرورتها، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، ط1، 1421 هـ - 2000م، ص150.

واضحة، وأن تكون كلية لا انتقائية، حيث تراعي بنية النص المقروء، وتضعه في سياقه الخاص، لغة وظرفية، وإلا كانت مجرّد فهم إسقاط يرجع بنا إلى نماذج عرفها الفكر الإسلامي القديم، مارست تأويلات إسقاطية على القرآن الكريم، انطلاقاً من تفسيرات غنوصية، أو أحكام إيديولوجية مسبقة»[1].

ولعل وسم مقالنا بالاجتهاد والتجديد يصيب الحقيقة؛ التي نذر سعيد بنسعيد العلوي نفسه للدفاع عنها، حتى اشتعل رأسه شيباً أو يكاد، «ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ المشروع، في كليته، يركّز على قضيتين: الإسلام والتحديث. نعم. قد تتعدّد خطابات الأستاذ الباحث، وقد تختلف مجالات البحث والمعرفة لديه، ولكن يبقى الاهتمام بهذه الإشكالية، في بعديها المذكورين، محور اشتغالاته البحثية والعلمية»[2]، فسواء تعلق الأمر بكتابات مرحلة الشباب أم بكتابات مرحلة النضج، أو بالكتابات المتأخرة؛ التي مازال الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي ينسج لحمتها، فإن الاجتهاد والتحديث هما المداران اللذان عليهما المتحول من مسائل كتاباته المختلفة الملامح، والمتعددة القسمات. إنهما الثابت، والقار، والكلي، في المشروع الفكري للأستاذ؛ أي: المشترك بين كل كتاباته.

ولعل ما يزكي كلامنا، ويعززه، هو آخر الإصدارات؛ التي تناولت مشروع هذا الرجل، ونقصد كتاباً صدر مؤخراً بعنوان (**في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي**)، وهو عبارة عن أعمال مهداة للأستاذ

(1) الصغير، عبد المجيد، حوار العدد، مجلة الإحياء، العدد 26 شوال 1428هـ - تشرين الثاني/ نوفمبر 2007 م، ص41.

(2) الصولبي، حميد، تأملات في المشروع العلمي للمفكر سعيد بنسعيد العلوي، ضمن: في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي، أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إعداد وتقديم: كمال عبد اللطيف، جامعة محمد الخامس أكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 57، طبعة 2013م، ص242.

سعيد بنسعيد العلوي، من إعداد وتقديم: كمال عبد اللطيف، عن جامعة محمد الخامس أكدال، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، (سلسلة بحوث ودراسات: رقم 57، طبعة 2013م).

فهذا الكتاب الجماعي اتّخذ من الاجتهاد والتحديث، في المشروع الفكري للدكتور سعيد بنسعيد، مداراً له، فالاجتهاد هو ترياق الأمة العربية الإسلامية، وخشبة خلاص لها من براثن التخلف والانحطاط في المشروع الفكري لسعيد بنسعيد العلوي، وفيصل التفرقة بين التقدم والتأخر.

والجدير بالذكر أن هذا الكتاب تشكلت نواته من اليوم الاحتفالي؛ الذي نظمته الكلية اعترافاً بالأبحاث العلمية التي قدّمها سعيد بنسعيد العلوي للجامعة المغربية، ناهيك عن التدبير الإداري؛ الذي أبلى فيه البلاء الحسن رئيساً لشعبة الفلسفة، وعميداً لكلية الآداب، ثمّ رئيساً للجامعة.

يقول كمال عبد اللطيف، في تقديمه للكتاب: «اعتنى الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، في أعماله، بمجالات بحثية متعددة، ذلك أنه، إضافة إلى مجال تخصصه في الفقه والسياسة في الفكر الإسلامي، حيث قدم منجزات مهمة في مجال دراسة الفكر الأشعري؛ نجد أنه اشتغل بموضوع الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر، وركب مجموعة من الدراسات تناول فيها موضوع الاجتهاد والتحديث في الفكر المغربي المعاصر. هذا دون أن نغفل عنايته بالعديد من مفاهيم الفلسفة السياسية الحديثة، وصور تمثلها في الفكر العربي، وتكشف آثاره، في مجملها، عن جوانب من كفاءاته في البحث، كما تكشف أنه صاحب نظرات جريئة في مختلف القضايا التي اعتنى ببحثها»[1]. دون أن نغفل الانفتاح على الرواية، لدى الباحث؛ الذي أبى إلا أن ينخرط، «في السنوات الأخيرة، في العناية بشغفه الجميل بالأدب الروائي، حيث أصدر روايتين، الأولى تحت عنوان (**مسك الليل**)، والثانية

---

(1) عبد اللطيف، كمال، مقدمة كتاب: في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص9.

بعنوان (**الخديعة**)، وهما تعبران -في نظرنا- عن حساسيته الفنية والجمالية، ويكشفان صوراً أخرى من قدرته على العطاء»[1].

يميز سعيد بنسعيد العلوي، بمنتهى الدقة، بين مفهومي التجديد والتحديث، فـ: «التحديث، من جهة الوصف العام لعمله، وليس من جهة التعريف المنطقي لموضوعه وأهدافه، يتعلّق بالوجود الاجتماعي، وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي، والاقتصادي، والقانوني، والفكري... كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي، من النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود، في صلتها بالأحداث المستجدة والظاهرة في مستويات السياسة، والاجتماع، والاقتصاد»[2].

وتبعاً لهذا التعريف، وتقاطعاً مع معناه، فهو نمط من المراجعة والاستصلاح تارة، والتغيير آناً. أما «الاجتهاد، من جهة الوصف العام لعمله، فنظر في الدين، وفي الشريعة، بغية تقديم الحلول، والأجوبة الشرعية على المستجدات؛ التي تحدث في المجتمع الإسلامي، وتتعلق بما أشرنا إليه من صور الوجود في ذلك المجتمع، وشروط العيش فيه عيشاً يواكب مستلزمات التغيّر، ومقتضيات التطور»[3].

وقد قام الباحث بتتبع المرايا المشرقية والمغربية، ورصدها أيام العز والصولة؛ التي يتلألأ على أديمها هذا المفهوم الذي هو أمّ المفاهيم ورئيسها، فالاجتهاد، عند الأصوليين، وبشهادة نصوصهم الغزيرة، يحيل على العقل؛ الذي هو الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام، هذا العقل الذي -بتعبير سعيد بنسعيد العلوي- «يوضح ما سكت عنه النص (بالقول

(1) المرجع نفسه، ص9.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1421هـ - 2001م، ص17.

(3) المرجع نفسه، ص16.

والفعل، والتأسي، والإفادة من جهة الفحوى والمضمون)، واحتجب فيه الإجماع، بسبب انعدام النازلة، واختلاف الواقعة لتجدّد الأحوال، وهو الانتهاء بالعقل، في خاتمة المطاف، إلى التصدي، لا إلى تبيان البيان فحسب، بل إلى القيام بالدفاع عن الشريعة، والإبانة عن مقاصدها الخفية، وذلك هو معنى الاجتهاد»[1]. وبعبارة سعيد بنسعيد العلوي، أيضاً: «لا بد من ملء الفراغ، وسد الثلم عن الشريعة»[2].

وهكذا، حاول الباحث أن يحدد معالم كتاباته، ويرسم ملامحها، من خلال عمود فقري جامع تمثل في تتبع الصور المختلفة والمتغايرة، التي عرفها هذا المفهوم الأم (الاجتهاد)، فانهال على النصوص الكلامية، والأصولية، واللغوية، والتاريخية المكثفة، بالفحص والتمحيص تارة، وبالتفسير والتأويل آناً، والدفع بها إلى أقصى مداها، وفتحها على آفاق جديدة أخرى تسمح بتأثيث جديد للبيت العربي الإسلامي، والميلاد المتجدد للمعاني الخصبة، والانفتاح على العوالم الجديدة، والآفاق غير المتناهية، وتدفع بمقدمات، ومبادئ، واختيارات، الفكر الإسلامي إلى نهاياتها غير المنتظرة، وتحفز لاستخراج ما لم يتوقّعه، ربّما، حتى أصحابها من أطروحات ممكنة جديدة وموجودة بالقوة في قلب أعمالهم الفكرية العظيمة المترامية الأطراف، لاسيما أن الكتابات الكلامية متنوعة الملامح، ومتعددة القسمات، تتميز بتشعبها، وتعدد مباحثها، وهذا ما يجعلها نصوصاً مفتوحة تؤدي دور التحريض على التفكير، والتفسير، والتأويل، والتطوير، والانتصار للإنسان قدر الإمكان. يقول محمد أركون: «لكننا نلاحظ أنّ المنافسة، في المجتمعات الأكثر علمنةً وتقدماً، لا تزال مفتوحة بين المنظور الإنساني المتمحور حول الله؛ الذي تتوقف عليه نجاة الإنسان في هذه الدنيا، وفي

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتعليل، مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف 1410هـ- 1411هـ/ 1990م، دار الاجتهاد، بيروت، ص76.
(2) المصدر نفسه، ص75.

الآخرة، وبين المنظور الإنساني المتمحور كلياً حول الإنسان. ويمكن القول: إنّ المنظور الأول يستعير من الثاني أكثر ممّا يستعير الثاني من الأول، ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المنظور الثاني يبتعد أكثر فأكثر عن المفهوم الكلاسيكي للمنظور الإنساني، كلّما راح العقل العلمي التكنولوجي التلفزي يسيطر على المرحلتين اللاهوتية والفلسفية للعقل؛ بل ويحذفهما حذفاً تاماً. نقول ذلك، ونحن نعلم أن هذا العقل التكنولوجي هو الذي يقود، الآن، عمليات العولمة، ويحاول السيطرة على العالم، وقد استعرت المصطلح من الفيلسوف جاك دريدا»[1].

وإذا كان الباحث قد رجع إلى العديد من المتكلمين في الإبستمي الوسطوي؛ الذين قلب كتاباتهم على وجوهها الممكنة كافة، فإنه عمل على تتويجها بكتابات مفكري عصر النهضة؛ التي أبان عن العمق الفلسفي فيها، مستعيناً بالمنهج العلمي لفهم المشروع الفلسفي النهضوي لمحمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد الحجوي، وغيرهم من السلفيين المتنورين؛ الذين أبرز خصوصيتهم، وتنويرهم، وإضافتهم، وتجاوزهم، وقطيعتهم مع عصور الظلام والتخلف من جهة، والحركات الإسلامية المعاصرة؛ التي تأبى أن تبصر المصلحة والمستقبل البعيد، والنظر بـ (نظارات) مصلحة الأمة، ومقاصد الشريعة، والإنصات إلى (روح العصر). وهو ما جعلها تخلف الموعد مع (الرقي الحقيقي)، وتحقيق (الوجود الضروري)، ناهيك عن (الوجود الأشرف)، فهي تبغض الاختلاف؛ لأنه عدو الوحدة، وتشطب على التعددية الطائفية، والعرقية، والثقافية؛ لأنها فتنة ونقمة، بينما المجتمع المفتوح لا يمكنه إلا أن يكون مختلفاً ومتعدداً. يقول محمد أركون: «... وكنت قد ابتدأت بحوثي آنذاك عن «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي»، وهو تيار فكري وعقلاني ساد منطقة إيران - العراق في

(1) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 2006م، ص216.

العصر البويهي، واكتشفت، عندئذ، أهمية الدور الإيجابي الذي لا يعوّض، والذي تلعبه مثل هذه التعددية [يقصد التعددية الطائفية، والعرقية، والثقافية] فهي التي تؤمن الأطر الاجتماعية الضرورية من أجل نشر هذه الثقافة الإنسانية والعقلانية المنفتحة»[1]، ولعل ما ينبغي الاعتراف به أن سعيد بنسعيد العلوي تمكّن من الإبانة عن خصوصية التاريخ والجغرافيا للمجتمع المغربي خاصةً في كتاب: **(الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي بالمغرب)**، الذي يؤصل فيه «لاجتهاد مغربي معاصر، منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى مستهل الأربعينيات من القرن العشرين [...] ولهذا أعتبر هذا الكتاب مفتاحاً للباحث في الفكر الإسلامي في المغرب المعاصر، وبرنامجاً علمياً مفتوحاً على مستقبل هذا الفكر»[2]. فالمطّلع على مؤلفات سعيد بنسعيد العلوي يتبيّن له بجلاء أنّها تعالج موضوع الاجتهاد؛ الذي يعدّ (تيمة) شائكة ودقيقة ملحاحة، ودون الانتصار في معركة هذا الموضوع على التقليديين، لن يتأتّى لنا الدخول إلى العصر الحديث، وتنفس الطقس الحقوقي الكوني ملء رئتينا، «فلا مفر من أن نجتهد من جديد لنضيف اجتهاداتنا إلى اجتهادات القدماء، تماماً كما انضافت الهندسات اللاأقليدية إلى هندسة أقليدس، إذا صحّت هذه المقايسة. فما كان مناسباً للقدماء، ربّما، لم يعد صالحاً لنا، فلكلّ زمان ومكان وحال ما يلائمه، فقد يكون من الأجدى العمل بثنائية **الملاءمة** (Pertinence) **أو عدم الملاءمة** (Impertinence) -إن شئنا الاستفادة من مبحث السيميولوجيا- في مواجهة مشاكل الحاضر، وأمواج العصر، متخذين من تحديات الحاضر ذخيرتنا وعدتنا، حتى لا نصبح (أضحوكة

---

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999-1992م، ص183.

(2) الحسني، إسماعيل، مقاصد الشريعة والفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، ضمن: في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص283-285.

الأمم)، ونُصنَّف ضمن ما يُعرَف، في الدراسات التاريخية الحديثة، بـ: **الحضارات المتوقفة (Arrested civilizations)**»[1].

لم يتردّد سعيد بنسعيد العلوي في التمهيد لتجديد الفكر الديني الحديث، والقطع مع الفكر الديني القديم بجرأة العالم، والفقيه المجتهد والمجدد؛ الذي يرفض نظرية المؤامرة؛ «إذ من اليسير أن يطمئن المجتمع الإسلامي إلى صورة الإسلام المستهدف والمهدد في وجوده، ثمّ يحتسب كلّ المشاكل والصعوبات التي يعانيها على حساب الخطر الخارجي الذي يتهدده»[2]، فتجديد الفكر الديني ليس إلا تبنياً شديداً لضرورات المرحلة التاريخية الراهنة، والانحياز إلى خيار الإنسان الفاعل في التاريخ، ونبذ العوارض المتحجرة؛ التي باتت تؤخر مسيرة التطور الاجتماعي، وتحبط ازدهار الفرد، وانتعاش ثقافته. فالإسلام دين العلم، والمدنية، والتسامح، والوسطية، وليس دين التعصب، والإقصاء، والإرهاب؛ «لكل هذه الأسباب كانت الوسطية صنواً للعقل، والحرية، والإخاء بين الناس، وإشاعة لروح التسامح، وفهماً ذكياً مستنيراً لحقوق الإنسان المعترف بها عالمياً [...] بيد أن ما يستدعي التنبيه عليه هو أنّ الوسطية، من حيث إنّها الحال التي تنشد الموافقة بين الدين الإسلامي وبين الحياة ومقتضيات التطور الذي يستدعيها، ليست حالاً قارة جامدة ونهائية»[3].

ويمكن القول، عموماً، إن الفكر الديني النهضوي، في المشرق والمغرب (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد بن الحسن الحجوي،...)، يتميز

---

(1) حمو، محمد أيت، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، السلسلة: مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف - الجزائر، دار الأمان - الرباط، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط1، 1433هـ - 2012م، ص294.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، الإسلام وأسئلة الحاضر، منشورات الزمن، العدد 22، كانون الثاني/ يناير 2001م، ص34.

(3) العلوي، سعيد بنسعيد، 16 أيار/ مايو 2003م: الواقعة والدرس، منشورات رمسيس، العدد 29، تشرين الأول/ أكتوبر 2003م، ص66-67.

بالحركة، والتغيير، والتحدي، خلافاً للفكر التقليدي اللاحداثي المثقل بالعوارض الساكنة ذات المفعول التخديري، والتي توحي، لدى الإنسان، بالسكينة الكاذبة، والاطمئنان السلبي المزيف. يقول محمد أركون: «إن تاريخ الأنظمة اللاهوتية الثلاثة [يقصد اليهودية والمسيحية والإسلام] يشهد على مقاومتها الشديدة لتيارات الفكر الحرة والخصبة، وذلك باسم الاعتقاد الدوغمائي؛ الذي يرفض الخضوع لأيّ تساؤل، أو نقاش»(1).

وإذا أمعنا النظر في جوهر الفكر الديني النهضوي نجد إحكاماً لسيطرة العقل، ورجحان الرؤية التجديدية والاجتهادية الموضوعية للتقدم الإنساني، حيث لا تتم التضحية بالمتغير من أجل الثابت، أو بالنسبي من أجل المطلق، أو بالشك من أجل اليقين، أو بالزائل من أجل الخالد، فلا مفر من تحقيق التجديد في الدين طبقاً لمقتضات التاريخ والتطور في الحياة المعاصرة.

«إن الوسطية تستدعي، في حقيقتها، التجديد في الدين، وتستلزمه. وإذاً، فإنّ من شروط الالتزام الحقّ بالوسطية في التدين، أو الأخذ بإسلام الوسطية حقاً وفعلاً، لزوم التجديد في الدين [...] يخبرنا رواة الحديث النبوي أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنَّ اللَّهَ يبعثُ لِهَذِهِ الأمَّةِ على رأسِ كلِّ مئةِ سنةٍ من يجدِّدُ لَها دينَها»(2).

والحديث المذكور، يستوجب ملاحظتين اثنتين ضروريتين لموضوعنا؛ أولاهما أنّ «المئة سنة» تقتضي منّا أن نحملها على التمثيل والتقريب على التدقيق الزماني؛ إذ المراد منها إفادة القول العربي، والله تعالى يقول، مخاطباً نبيّه الكريم، في سورة التوبة: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80]. والمراد بالـ (سبعين مرة)، فيما يبدو، هو التكثير والتهويل، لا التدقيق في القول، والمراد بالمئة سنة مرور

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص114.
(2) رواه أبو داود في سننه، رقم 4291.

ثلاثة أجيال، أو ما يعادلها، والمقصود به، عندنا، هو لزوم التجديد مواكبةً لسنة الحياة في التطوّر من جهة، في مقابل الوعد الرباني بتسخير (مَن) يقوم بعمل التجديد من جهة أخرى، وثاني الملاحظتين تتصل بكلمة (من) تحديداً، فليس شرطاً، قياساً إلى القول القرآني في مواطن عدة من الكتاب العزيز، هو الشخص الواحد المفرد، فقوله تعالى، على سبيل المثال، ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا﴾ [الحَديد: 11] لا يفيد أنّ المراد به شخص واحد، بل الأصح أنه يتسع ليشتمل على كلّ امرئ يكون في إمكانه ذلك.

وإذاً، إفادة الحديث النبوي تعني أن التجديد في الدين، بضمان الوعد الإلهي على لسان النبي الكريم، يحتمل أن يكون مجموعة، أو هيئة، أو مؤسسة، ومن ثمّ، هو يفيد أنّ الاجتهاد في الدين، وإعمال العقل، بغية إيجاد الحلول الشرعية للمشكلات والقضايا التي تطرحها الحياة الإنسانية، في تطورها وتحولها في مختلف مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والتقنيات؛ التي قد تستدعي الالتقاء بالدين في مستوى من المستويات. إنّ هذا الاجتهاد، الذي هو المعنى الصائب للتجديد في الدين، في إمكانه أن يكون عملاً جماعياً تنهض به مجموعة من العلماء ينتمون إلى حقول معرفية مختلفة، وينتسبون إلى مجالات متعددة من الاقتصاد، والمال، والتجارة، والاجتماع، والسياسة، مع الحضور الفعلي، والمساهمة الواجبة للعلماء في الشرع الإسلامي.

إن التجديد في الدين، وقد تمّ إدراكه على هذا النحو، يكون دفاعاً عن الوسطية؛ حتى لا يكون منها تأخر عن الركب، ركب الحياة، ومساندة لها، حتى يكون منها الانخراط الفعلي والفعال في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية، لجمهور المسلمين في الحياة المعاصرة. ولا شك في أن في مراعاة هذه الشروط تحقيقاً للقاعدة الشاملة، والمبدأ العام؛ الذي يأخذ به علماء الأصول، أصول الفقه، إقبالاً على الاجتهاد الحق، وسعياً نحو سلوك سبيل التجديد في الدين الواجب

شرعاً، المبدأ الذي يقضي بأن الشرع يكون، ويتحقق، حيث تكون مصلحة الخلق»[1].

وإذا كانت مفاهيم الاجتهاد، والتجديد، والتحديث، كما شاع توظيفها، أو تداولها، مع السلفيين النهضويين، والمثقفين المخزنيين -تمثيلاً لا حصراً- قد تقادمت، ولم تعد تتلاءم ومتطلبات العصر الحالي، بالنظر إلى حدود الممكن والمتاح لهم في الوعاء الزمني؛ الذي قُيّض لهم أن يوجدوا فيه، على الرغم من أنهم بلغوا مبلغاً عظيماً، وشأواً بعيداً فيها، فإنه يمكن القول: إنّ استئناف الدفع بهذه المفاهيم بجرأة، واقتدار، وعزم مركزي، أكبر مما بدأته السلفية العقلانية التنويرية؛ التي عملت على تَبْيِئَةِ ما يمكن تسميته (الحداثة البدائية الأولية)-إن شئنا استعارة هذا المفهوم من محمد أركون- هو الحل الأنجع، والأمثل، والأفيد للمصالحة مع قيم التنوير والحداثة.

لقد انتصر سعيد بنسعيد العلوي للتحديث، وضرورة الأخذ بأسباب التقدّم والتمدّن، وفتح باب الاجتهاد وتجديد الدين؛ للخروج من التخلف والتأخر، حيث صبّ قدراً كبيراً من الماء في طاحونة التحديث والاجتهاد، وشقّ عصا الطاعة للتقليد بالإعلاء من مكانة العقل والعلم، متخلصاً، بشكل كامل، من الثوابت التقليدية، التي ليست من الإسلام بالجوهر، وإنما بالعرض. يقول محمد أركون: «ولكن الشيء الذي يشكل مشكلة هو أن الدول الحديثة، والأنظمة الاقتصادية المعاصرة لا تترك مكاناً لمواقف العقل؛ التي تتطلبها الأنتربولوجيا التاريخية والفلسفة، فهذه الدول، وتلك الأنظمة، تفرض مراتب هرمية، وأوليات بين المعارف الإنتاجية المشجعة على استراتيجيات الهيمنة والغنى من جهة، وبين المعارف النظرية والتأملية المهتمة بالبحث عن المعنى»[2].

---

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، 16 أيار/مايو 2003: الواقعة والدرس، مصدر سابق، ص68-69-70-71-72.

(2) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سابق، ص46.

ما يميز سعيد بنسعيد العلوي هو رفض القديم البالي المتحجر، وتحرّره من قيود عصور التخلف، وأخذ التفكير الديني في اتجاه إنساني. صحيح أنه رجع إلى النص الديني، أو النص التأسيسي الأول -حسب تعبير المرحوم محمد أركون- لكنه رجع إليه باعتباره ركيزة لإعطاء انطلاقة جديدة للفكر الديني، فالنص الديني لا يتعارض مع القيم الكونية الحديثة، وفي مقدمتها، حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، ولكن تأويلات المتزمتين والمتشددين هي التي تتعارض معها. وهذا ما يسيء إلى الإسلام وأهله؛ ولذلك قيل: «أفسد العالم نصف المتفقه، ونصف المتطبب: نصف المتفقه أفسد الأديان، ونصف المتطبب أفسد الأبدان». فالتخلف ليس سوى الثمرة اليتيمة للاستبداد بوجوهه المختلفة؛ ولذلك، الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي مخاض شاق طويل وعسير تحول دونه عوائق جمة؛ ذلك «أننا، عندما نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي، فإننا نطالب، في الحقيقة، بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا الفكري، ولا السياسي، ولا الاجتماعي، ولا الاقتصادي، له مثيلاً.

وإذاً، لا بدّ من نفسٍ طويل، ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب [...]، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم، وضربات الجنين، وتقلباته، وأيضاً كلّ ما يلزم من الحيطة والحمية، ثمّ ما يتلو ذلك كلّه من عسر الوضع، وأحياناً، ولربما، هذه حالنا، ما قد يتطلّب ذلك من عملية قيصرية»[1]. وقد أصاب سعيد بنسعيد العلوي، عندما جعل «الانحطاط هو الابن الشرعي للاستبداد»[2].

---

(1) الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني/نوفمبر 1994م، ص52.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، الإسلام والديمقراطية، سلسلة شهرية، العدد 26 تشرين الثاني/نوفمبر 2002م، ص16.

1- بزوغ خطاب (التجديد) في المشرق قبل المغرب: (رسالة التوحيد) لمحمد عبده نموذجاً:

بعد أفول نجم الحضارة العربية الإسلامية، وانتهاء أيام العز والصولة، وغروب مرحلة تألّق وازدهار الفكر الإسلامي، ظهرت (أمارات) التخلف والانحطاط، وتوقف جريان نهر الإبداع العربي، عندما ارتفعت أصوات الذم، وصيحات التكفير، وفتاوى التحريم، مزمجرة هنا وهناك!

و إذا كانت الفلسفة والتصوف قد استأثرا بالقسط الأوفر من هذه الفتاوى؛ التي تحظر الاقتراب منهما، أو الاشتغال بهما، محرضة ولاة الجور والتغلّب على كلّ من خالف ذلك[1]، فإنّ علم الكلام الاعتزالي لم يكن في منأى من هذا العداء السافر، بل حظي بنصيب لا يستهان به من هذه الكراهية المقيتة؛ التي أذكى أوارها الجهل والتحامل، فأصبح الكلام الاعتزالي رديف التفرقة، والحيرة، والزندقة[2]. بيد أنّ هذيان التكفير، الذي لازم مرحلة الهمود والسكون، ما كان ليعرف خاتمته، لولا أن قُيِّض لرائد السلفية المنفتحة والمعقلنة، الشيخ محمد عبده، أن ينيط بكاهله مهمة إصلاح الأزهر، وفك طوق الحصار غير العادل عن الفكر الإسلامي. فقد أرسل الإمام رسالة إلى الباب العالي يقترح فيها مشروعاً متكاملاً للإصلاح التربوي والتعليمي، وما يلاحظ من جديد على هذا المشروع أنّه أدخل إلى صلب التعليم الإسلامي

---

(1) انظر، مثلاً، موقف ابن الصلاح الشهرزوري في المقال المعنون بـ: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، تأليف: إغناتس غولد تسيهر، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت - لبنان، ط4، 1980م، ص160-162.

(2) بعد الانقلاب السني على المعتزلة، وانتهاء فردوسهم التاريخي، أصدر القادر مرسوماً جائراً، بمباركة علماء السنة وأهل الحديث، سماه (الاعتقاد القادري)، يحرم فيه تفكير المعتزلة، ويجرمهم. انظر محتوياته في كتاب: المعتزلة والثورة، تأليف: محمد عمارة، العدد 401، شعبان 1404هـ - أيار/مايو 1984م، ص178-180. أو في كتاب: تيارات الفكر الإسلامي، تأليف: محمد عمارة، دار الشروق، 1411هـ-1991م، ص86.

علوماً كانت مقصاة من قبل، على الرغم من أنّها علوم أصيلة، كالفلسفة الإسلامية، والمنطق، وعلم الكلام[1]، فقد قام الشيخ المرحوم بمحاولات رائدة لإحياء التراث الكلامي الأشعري، وإعادة بناء علم التوحيد في (**رسالة التوحيد**)، ودافع عن المعتزلة؛ الذين كانوا، إلى زمنه، لا يذكرون دون أن تطلق الألسنة بالمطاعن فيهم، سواء في المساجد أم خارجها.

ولعل مشكلة أفعال الإنسان هي الهاجس؛ الذي أقضّ مضجع الإمام محمد عبده، وإن كانت تدقّ في بعض الأحوال، فلا تكاد تبين؛ ذلك أنّ صاحب (**رسالة التوحيد**) كان يرى أنّ التخلف الإسلامي، مهما قيل في أسبابه، يرجع إلى سكون المسلمين؛ أي: عدم الفعل. ولا شك في أنّ هذا السكون، أو الانحطاط، له أسباب عديدة، أهمها: النزعة الجبرية، التي صالت وجالت بين المسلمين؛ ولذلك يرى الشيخ محمد عبده أنه يتعين محاربة الجبرية، والتواكلية، والانهزامية، وضرورة الإلحاح على الأفعال الإنسانية من جديد، لنقدح في نفوس الأجيال الجديدة شرارة النهوض، والفعل، والتغيير، والتجديد، وعدم الركون إلى التقليد والاجترار. فما هو موقف أستاذِ رشيد رضا من مشكلة الأفعال الإنسانية؟

إنّ كلّ قراءة لـ: (**رسالة التوحيد**)، بمعزل عن الأرضية السلفية التي وقف عليها الشيخ الإمام، وفي غيبة الإلمام بالهاجس الذي أقضّ مضجعه،

---

(1) لقد دخل الشيخ محمد عبده في مناظرات حامية الوطيس مع المستشرقين، وعلى رأسهم المستشرق الفرنسي إرنست رينان، مؤلف كتاب: ابن رشد والرشدية، وناظر، في أواخر حياته، فرح أنطون حول كتابه: ابن رشد و فلسفته، الذي أصدره سنة 1903م في صورة مقالات في مجلة الجامعة. وقد أثار هذا الكتاب حفيظة الشيخ محمد عبده؛ الذي تصدى للرد عليه في مجلة المنار؛ التي كان يرأسها تلميذه رشيد رضا، وهي أول مجلة إسلامية، بعد توقف مجلة العروة الوثقى؛ التي كان يصدرها الإمام بمعية أستاذه جمال الدين الأفغاني في باريس. ونحن نعتقد أنّ الاختلاف بين محمد عبده، وفرح أنطون، يؤول إلى اعتماد الأول على الثالوث المشهور لابن رشد، وهي كتب سجالية تمثل أقرب وجهات نظر ابن رشد إلى الإسلام، في حين أنّ فرح أنطون اعتمد على الشروح، وعول على رينان، وسالمون مونك.

ستظلّ قراءة مغرضة وآثمة؛ ذلك «أنّ رسالة التوحيد للشيخ الإمام ليست تأليفاً في علم الكلام؛ بل إنها تتضمن موقفاً منه»[1]، فالشيخ الإمام مهموم بهاجس الإصلاح، والوحدة، والاتحاد، ما دامت أسباب انحطاط المسلمين هي انقساماتهم وصراعاتهم؛ التي جعلتهم شذر مذر. وبناء على ذلك، فهو يسعى، في **(رسالة التوحيد)**، إلى تقديم عقيدة واحدة، قائلاً: «والذي علينا اعتقاده أنّ الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد. العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك، فنزعات شياطين، وشهوات سلاطين»[2]. ولعل هذا الهاجس؛ أي: هاجس الوحدة، هو الذي يعلل دفاع الإمام باستماتة عن وسطية المذهب الأشعري في كلّ المعضلات الكلامية التي يتناولها[3].

---

(1) يفوت، سالم، مدخل لقراءة رسالة التوحيد، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد 3، تشرين الثاني/نوفمبر 1997م، ص42.

(2) عبده، محمد، رسالة التوحيد، قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها: فضيلة الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط6، 1406هـ/ 1986م، ص53.

(3) يمكن لنا أن نلمس دفاع الشيخ محمد عبده عن الوسطية -على سبيل التمثيل والاستئناس- في العبارات الآتية، التي نقتطفها من رسالة التوحيد:

«...كلّ نظر صحيح فهو مؤدٍّ إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه، بلا غلو في التجريد، ولا دنو من التحديد»، ص45.

«... إلى أن جاء أبو الحسن الأشعري، وسلك مسلكه المعروف وسطاً...»، ص50.

«... بالغ قوم في الإيجاب [يقصد: وجوب الصلاح والأصلح]... وغلا آخرون في نفي التعليل...»، ص70.

أما هاجس الوحدة؛ الذي أقضّ مضجعه، فيتجلى في أقواله:

«... أما الفكر في ذات الخالق،... فهو عبث ومهلكة»، ص68.

«... فلنأخذ ما اتفقوا عليه، ولنرد إلى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه»، ص71.

«... أما البحث فيما وراء ذلك [يقصد وراء أفعال العباد]،... فهو من طلب سر القدر»، ص75.

«... أما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك، فليس من مقتضى الإيمان»، ص76.

لقد حمل تلميذ جمال الدين الأفغاني لواء الحركة السلفية الإصلاحية المعقلنة والمتسامحة مع القاصي والداني، والقريب والغريب، فهو يُعَدُّ امتداداً واستمراراً وإحياء للتراث الكلامي؛ إذ حاول، في (**رسالة التوحيد**)، إعادة النظر في الكلام السني القديم؛ ذلك أنّ «محمد عبده، في رسالته عن التوحيد، لم يقرر فحسب، بل حاول إعادة بناء العلم نفسه»[1]. ومهما اتفقنا، أو اختلفنا حول حجم هذا التجديد، «فهناك محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين في (**رسالة التوحيد**)...هذه الحركة التجديدية جزء من التراث، ومحاولات سابقة لتجديده يجب أن تؤخذ في الاعتبار، على الرغم من قصر مدتها، أو تناولها أجزاء بعض هذه العلوم دون أن تتناولها في جملتها»[2].

يستهلّ الشيخ محمد عبده رسالته المشهورة بتعريف لعلم الكلام يمتاز برحابة الصدر[3]، وأدنى إلى تعريف الإيجي منه إلى تعريف الغزالي، أو ابن خلدون، ومن يلفّ لفّهما في النظر بعين المطاردة والإقصاء إلى المخالفين، وعلى رأسهم أهل العدل والتوحيد. فعلم الكلام، في تصوّر محمد عبده، هو إثبات للعقيدة، ودفاع عنها دون نبز أو لمز للمعتزلة، ودون تحيّز للمذهب الأشعري؛ الذي جعل منه الإمام محمد عبده الفكرة الآسرة التي ينتمي، وينتسب إليها، فهو تعريف خالٍ من ألفاظ التحامل والقدح، مثل: تشويش أهل البدعة، وساوس المبتدعة، الرد على المبتدعة المنحرفين... وغيرها من

---

(1) حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ-1992م، ص82.

(2) المرجع نفسه، ص152.

(3) «التوحيد: علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من الصفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم... هذا النوع من العلم -علم تقرير العقائد، وبيان ما جاء في النبوات- كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام». عبده، محمد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص43-44.

الألفاظ القادحة. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدل على انفتاح الشيخ محمد عبده على المختلفين والمخالفين، والحظوة التي لقيها العقل في البيت الأشعري؛ «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح»[1]. فعلم الكلام هو إثبات للعقيدة بالأدلة العقلية القاطعة، وهذا يعني صراحة أنّ العقل هو سؤدد هذا العلم. كيف لا، والدين الإسلامي دعوة قوية إلى التأمل، والنظر، والتدبر.

يقول الإمام محمد عبده داعياً إلى استخدام العقل: «وتقرّر بين المسلمين كافة -إلا من لا ثقة بعقله، ولا بدينه- أنّ من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم، وإرادتهم لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك ممّا يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أنّ الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»[2]. وإذا كان القرآن قد وردت فيه آيات محكمات وأخرى متشابهات، فإن هذه الأخيرة هي المهماز الحافز على استخدام العقل، والغوص عن درر ولآلئ المعاني، «فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالاً للناظرين، لاسيما أن دعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحدّ، ولا مشروطة بشرط، للعلم بأنّ كلّ نظر صحيح فهو مؤدٍّ إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلوٍّ في التجريد، ولا دنو من التحديد»[3]. وهل نحتاج، هنا، إلى تأكيد انعدام الفوارق والفواصل بين ما يقوله الشيخ محمد عبده في هذا النص؛ الذي يلحّ على إطلاق الدين لعنان العقل، والتفكّر في المخلوقات الإلهية، وما يقوله

(1) عبده، محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، ط2، 1983م، ص72.
(2) عبده، محمد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص45.
(3) المرجع نفسه، ص45.

الفيلسوف ابن رشد في مقدمة كُتيِّب (**فصل المقال**)؛ الذي يُشرعن النظر العقلي في المجتمع الإسلامي، ويقول بضرورة الفلسفة له، حيث إذا انقطعت انتهى الإنسان بما هو إنسان[1]. فمحمد عبده يلحّ، كابن رشد، على ضرورة النظر، حيث يمكن القول: إن النظر في الموجودات، أو الاعتبار بالمخلوقات، هو أحد أوجه الشبه بين الشارح الأعظم، والشيخ محمد عبده؛ الذي ما فتئ يؤكّد أن «النظر في الخلق يهدي، بالضرورة، إلى المنافع الدنيوية، ويضيء للنفس طريقها إلى معرفة مَن هذه آثاره، وعليها تجلّت أنواره، وإلى اتصافه بما لولاه لما صدرت عنه هذه الآثار على ما هي عليه من النظام»[2]، وغاية مرامنا، من خلال هذه النصوص، هي تأكيد أنّ الشيخ محمد عبده، المتكلم الأشعري، أدنى إلى ابن رشد، الفيلسوف المشائي الذي دافع عنه في مناظرته مع (خليله) فرح أنطون.

ولا تخطئ العين الفاحصة كون الإمام محمد عبده يمجّد النظر العقلي، ويشيد بالعقل إلى درجة أنه يُخيَّل إلينا أنّه معتزلي، وليس أشعرياً، فهو لم يتردّد في القول بأسبقية العقل على النقل عند التعارض، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى العدلية، حيث يقول: «اتّفق أهل الملّة الإسلاميّة، إلا قليلاً ممّن لا ينظر إليه، على أنّه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في فهمه، والطريق الثاني: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل، وبهذا الأصل؛ الذي قام على الكتاب، وصحيح السنة، وعمل النبي ﷺ، مهّدت

(1) يقول ابن رشد: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني: من جهة ما هي مصنوعات، فإنّ الموجودات إنما تدلّ على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ، كانت المعرفة بالصانع أتم». ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط3، 1986م، ص22.

(2) عبده، محمد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص68.

بين يدي العقل كلّ سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حدّ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؟ وأيّ فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟»[1] فأولوية العقل على النقل مبدأ اعتزالي مشهور.

إنّ حديث تلميذ الثائر جمال الدين الأفغاني عن فتنة الخلافة، هو حديث عن نقطة انعطاف تاريخية خطيرة، وانحراف كبير عن سكة الإسلام؛ لأنّ مرحلة الرسول الكريم هي أنقى، وأصفى، وأكمل لحظات التاريخ الإسلامي في المجال الأخلاقي، والديني، والتشريعي. «لم يكن للناس [في هذا العصر] من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم ليبتلوها بالبحث في مباني عقائدهم»[2]، لكن بموت الرسول سينقلب هذا التاريخ رأساً على عقب لتحلّ الشبه، وتعمّ الفتن، وتنتشر التفرقة والتأويلات المتنازعة (المشتطة)، فلنصغِ إليه، وهو يقول عن فتنة الخلافة: «فثارت الشبهات، بعدما هبّت على الناس أعاصير الفتن، واعتمد كلّ ناظر على ما صرّح به القرآن من إطلاق العنان للفكر، وشارك الدخلاء من حقّ لهم السبق من العرفاء، وبدت رؤوس المشاقين تعلو بين المسلمين»[3]. فمسألة الأفعال الإنسانية هي المسألة الكلامية الأولى؛ التي دقّت إسفين الخلاف، وأطلقت شرارة الاختلاف في الإسلام، «وكانت أوّل مسألة ظهر الخلاف فيها، مسألة الاختيار، واستقلال الإنسان بإرادته، وأفعاله الاختيارية، ومسألة مَن ارتكب الكبيرة، ولم يتب، وقد اختلف فيها واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري، واعتزله؛ يُعَلِّمُ أصولاً لم يكن أخذها عنه. غير أنّ كثيراً من السلف، ومنهم الحسن -عَلَى قَوْلٍ- كان على رأي أنّ العبد مختار في أعماله الصادرة عن علمه وإرادته، وقام ينازع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا إلى أنّ الإنسان، في علمه الإرادي،

(1) عبده، محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم و المدنية، مرجع سابق، ص74 - 75، وانظر، كذلك، مناهضته للتقليد في رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص53.

(2) عبده، محمد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص46.

(3) المرجع نفسه، ص48.

كأغصان الشجرة في حركاتها الاضطرارية»[1]. فإذا كان المثل يقول: إنّه «لكلّ واحد فردوسه التاريخي»، فإن الفردوس التاريخي، بالنسبة إلى الشيخ المرحوم، هو عصر الرسول، والخلفاء الراشدين، بدليلِ أنّه بوفاة الرسول سينقلب التاريخ رأساً على عقب، ليعمّ الشر الإنساني.

وتبعاً لذلك، فإنّ علم الكلام نشأ من هذه الأعاصير، والشبهات، والفتن، ومن ثَمَّ لم يكن متأصلاً، أو ظاهرة طبيعية أو صحية في بداية الإسلام! وهنا نقطة الاتفاق والالتقاء بين الشيخ محمد عبده وابن خلدون من علم الكلام!!!، فالإمام محمد عبده يشير، في النصّ الآنف ذكره، إلى الحسن البصري؛ الذي كان يناهض الجبرية، ويقول بحرية الاختيار، في رسالته المشهورة في القدر، ولا نعدو الصواب إذا قلنا: إنّ هذه الرسالة من أقدم ما كتب عن قدرة الإنسان، وحرية الاختيار، على الرغم من أنّ بعضهم ينظر إلى نسبتها إلى الحسن البصري بعين الارتياب[2].

إنّ السؤال، الذي يمكننا طرحه هنا، هو الآتي: إذا كان الشيخ المرحوم يدافع -كالعدلية- عن أولوية العقل تارة، ويتعاطف مع الفلسفة تارةً، فهل هذا يدلّ على نقاء المذهب الاعتزالي في ذهنه، ونصاعة صورة المعتزلة في مرآته؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، سنستمع إلى ما يقوله عن المعتزلة: «تفرّقت السبل بأتباع واصل، وتناولوا من كتب اليونان ما لاق بعقولهم، وظنّوا من التقوى أن تُؤيّد العقائد بما أثبته العلم دون تفرقة بين ما كان منه راجعاً إلى أوليات العقل، وما كان سراباً في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر، ولجوا في ذلك، حتى صارت

---

(1) المرجع نفسه، ص48.

(2) انظر، للاطلاع على هذه الرسالة: الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، القاسم الرسي، الشريف المرتضى، الإمام يحيى، الشريف ابن الحسين، رسائل العدل والتوحيد، (جزءان في مجلد واحد)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 1408هـ-1988م، ص109 وما بعدها.

شيعهم تُعدّ بالعشرات، وأيّدتهم الدولة العباسية، وهي في ريعان القوة، فغلب رأيهم، وابتدأ علماؤهم يؤلّفون الكتب»[1].

فالإمام محمد عبده يَعُدُّ المذهب الاعتزالي، وما توافد على المسلمين من البضاعة اليونانية، انحرافاً عن المجرى الديني الطبيعي والسليم، فبعد أن كان الناس يفهمون الدين فهماً صحيحاً، وكانت عقيدتهم صافية وضعها الله في القرآن والحديث، جاء بعض الذين حبّروا الناس، وشوّشوا على عقولهم، وفي مقدّمتهم المعتزلة.

ولا يخفى على الألباء أنّ لغة الإمام محمد عبده، في النص السابق، هي لغة قادحة في مذهب المعتزلة! أضف إلى ذلك أنّ حكمه على الفترة العباسية، التي هي من أعظم فترات التاريخ الإسلامي، لا يخلو من قساوة! فهل خلع الشيخ محمد عبده جبّة المعتزلة التي ارتداها قبيل أسطر؟ يبدو أنّ الأمر ليس كذلك فحسب، بل أكثر من ذلك، فقد خلع جبة المتكلمين كلهم، وليس، فحسب، جبّة العدلية الذين ترتبط محنة (خلق القرآن) بعصرهم الذهبي، وهذا ما يتجلى من خلال قوله: «وبدأ علم الكلام، كما انتهى، مشوباً بمبادئ النظر في الكائنات جرياً على ما سنّه القرآن من ذلك، وحدّثت فتنة القول بخلق القرآن، أو أزليته، وانتصر للأول جمع من خلفاء العباسيين، وأمسك عن القول، أو صرح بالأزلية، عدد غفير من المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة، أو المتعففين عن النطق بما فيه مجاراة البدعة، وأهين في ذلك رجال من أهل العلم والتقوى، وسفكت فيه دماء بغير حقّ، وهكذا تعدّى القوم حدود الدين باسم الدين»[2].

إنّ الشيخ محمد عبده يَعُدُّ أن مسألة الاختيار، واستقلال الإنسان بإرادته وأفعاله الاختيارية، هي «القشة التي قصمت ظهر البعير»، أو القطرة التي أسالت ماء الخلاف والانشقاق بين واصل بن عطاء، وأستاذه الحسن

---

(1) عبده، محمد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص48-49.

(2) المرجع نفسه، ص49.

البصري. وما يهمّنا، في هذا الصدد، هو تعامل صاحب الرسالة مع حرية الإرادة؛ التي تُعَدُّ من أعوص المشكلات المستعصية في تاريخ الإسلام دون منازع. يقول الشيخ المرحوم: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنّه موجود، ولا يحتاج، في ذلك، إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنّه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدّرها بإرادته، ثمّ يصدرها بقوة ما فيه، ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداءة العقل»[1]. فالإمام محمد عبده يناصر، في هذا النص، حرية الاختيار بالرجوع إلى العقل، واعتماداً على البداهة العقلية، على الرغم من أشعريّته، التي لا نلمسها إلا عندما يردف قائلاً: «أما البحث، فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سرّ القدر الذي نُهينا عن الخوض فيه، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه. وقد خاض فيه الغالون من كلّ ملة لاسيما من المسيحيين والمسلمين، ثمّ لم يزالوا، بعد طول الجدال، وقوفاً حيث ابتدؤوا، وغاية ما فعلوا أن شتتوا، وفرقوا، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله، واستقلالها المطلق، وهو غرور ظاهر، ومنهم من قال بالجبر، وصرّح به، ومنهم من قال به، وتبرّأ من اسمه، وهو هدم للشريعة، ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الإيمان»[2].

وبناء على هذا النص، يمكن الجزم بأنّ الإمام يتقدّم على جبهتين: جبهة القدرية، التي ذهبت مذهباً قصياً، وتطرّفت في الدفاع عن الاستقلال المطلق لأفعال العباد، وجبهة الجبرية؛ التي تجنّت على حرية الإنسان ومسؤوليته بغلّ أفعال العباد بأصفاد الجبر المزعومة، والهدف الذي يتغيّاه الشيخ محمد عبده من وراء ما سبق، هو تهيُّونا لقبول نظرية الكسب باعتبارها الحلّ الأوحد

(1) المرجع نفسه، ص74.
(2) المرجع نفسه، ص75.

والأوفق، للخروج من (عنق زجاجة) القضاء والقدر، دون التطرّف في هذا الاتجاه، أو ذاك، حيث يقول: «ودعوى أنّ الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله، وهو الظلم العظيم، دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة... فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه [يقصد الشرك]، ورد الأمر، فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية، إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة، وقوام الأعمال البشرية، **الأول**: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، **والثاني**: أنّ قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وأنّ من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريد، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه... وهذا الذي قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأمة، فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم، وعوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني، رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه»[1].

هكذا نلاحظ أنّ هناك ما يمكن أن نسميه (حقل الإمكان)، ويضمّ ما يمكن للإنسان أن يفعله، وهناك ما يمكن أن نسميه (حقل الاستحالة)، ويضمّ ما لا يمكنه أن يفعله، «أما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك، فليس من مقتضى الإيمان، كما بينّا، وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار»[2]. فالكسب هو مناط الثواب والعقاب، وتبعاً لذلك، فهو الوسط العادل، وأنجع الحلول للخروج من معضلة الأفعال الإنسانية؛ التي أسالت الكثير من المداد، وتخبّطت فيها المجبرة بمقدار ما تخبطت فيها القدرية. فالكسب، عند الأشاعرة، يقوم مقام الاختيار الاعتزالي، لا سيّما مع النظار الأشاعرة المتأخرين مع الباقلاني، دون أن ننسى، أو نتناسى، الجويني؛ الذي «أنكر عليه بعض من لم يفهمه»، على حدّ عبارة الشيخ محمد عبده؛ الذي يضيف قائلاً: «لو شئت لقربت البعيد، فقلت: إنّ من بالغ الحكم في الكون أن

(1) المرجع نفسه، ص75-76.

(2) المرجع نفسه، ص76.

تنوّع الأنواع على ما هي عليه في العيان، ولا يكون النوع ممتازاً عن غيره حتى تلزمه خواصه، وكذا الحال في تميز الأشخاص. فواهب الوجود يهب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه، ثمّ كلّ وجود، متى حصل، كانت له توابعه، ومن تلك الأنواع الإنسان، ومن مميزاته، حتى يكون غير سائر الحيوانات، أن يكون مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه، ولو سلب شيء منها لكان إمّا ملكاً، أو حيواناً آخر، والفرض أنّه الإنسان. فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر على العمل، ثمّ علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا، وهو خير يُثاب عليه، وأنّ عملاً آخر شرّ يعاقب عليه عقاب الشر، والأعمال، في جميع الأحوال، حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شيء في العلم بسالب للتخيير في الكسب، وكون ما في العلم يقع لا محالة، إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل»[1].

ولا يخفى على القارئ الكريم أنّ دفاع الإمام عن الكسب والاختيار هو دفاع عن التوفيقية والوسطية، «وفي (**رسالة التوحيد**) يدين التطرف النقلي، لكنّه يدين التطرف العقلي المنكر للنبوة، وللوظيفة الدينية المستقلة عن الحكمة والعلم»[2]، فتاريخ علم الكلام، عند الشيخ محمد عبده، هو تاريخ التأرجح والتنازع بين التطرّف في استخدام العقل من جهة، والتطرّف في التمسّك بالنقل من جهة أخرى، «وعلى هذا، كان النزاع بين ما تطرّف من نظر العقل، وما توسّط، أو غلا، من الاستمساك بظاهر الشرع، والكلّ على وفاق على أنّ الأحكام الدينية واجبة»[3]. بيد أنّ هذا التطرّف، في كلا

(1) المرجع نفسه، ص76-77.

(2) ألوزاد، محمد، «معالم الحضور المشرقي - السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث»، ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 23، جامعة محمد الخامس - الرباط 1993م، ص103.

(3) عبده، محمد، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص49.

الاتجاهين المتضادين، سرعان ما خمدت جذوته، وهدأ أواره، وانطفأت شرارته، بتأسيس المذهب الأشعري، وانتصار أهل السنة والجماعة، كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته، وكذلك الإمام محمد عبده، عندما يقول: «إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري، في أوائل القرن الرابع، وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف، وتطرّف من خالفهم، وأخذ يقرّر العقائد على أصول النظر، وارتاب في أمره الأولون، وطعن كثير منهم على عقيدته، وكفّره الحنابلة، واستباحوا دمه، ونصره جماعة من أكابر العلماء، كأبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإسفراييني، وغيرهم، وسمّوا رأيه مذهبَ أهل السنة والجماعة. فانهزم من بين يدي هؤلاء الأفاضل قوّتان عظيمتان: قوة الواقفين عند الظواهر، وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر، ولم يبق من أولئك وهؤلاء، بعد نحو (من) قرنين، إلا فئات قليلة في أطراف البلاد الإسلامية»[1]. وهذا يعني سيطرة أهل السنة والجماعة؛ الذين تربّعوا على عرش علم الكلام، وقالوا فيه القول النهائي، كما يعني عدم الحاجة لإحياء النقاشات الكلامية القديمة؛ لأنّ القول الكلامي الأشعري -باعتباره وسطاً بين المذاهب- يغنينا عن ذلك!!!

وإذا كان الشيخ المرحوم قد أحاط العقل بهالة من التمجيد والتعظيم، فهل تجرأ الإمام محمد عبده على الدفاع عن استقلالية العقل البشري في التمييز بين الفضيلة (الخير، النافع، الصالح)، والرذيلة (الشر، الضار، الطالح)؟ وهل بلغ، في دفاعه عن العقل، حد القول بالحسن والقبح العقليين كما هو ديدن المعتزلة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، سيكون لزاماً علينا الرجوع إلى (**رسالة التوحيد**)؛ التي يتعرض فيها الشيخ محمد عبده لمسألة الحسن والقبح العقليين، فهو يقول مثلاً: «نجد في أنفسنا، بالضرورة، تمييزاً بين الجميل

(1) المرجع نفسه، ص50.

من الأشياء والقبيح منها، فإن اختلفت مشارب الرجال في فهم جمال النساء، أو مشارب النساء في معنى جمال الرجال، فلم يختلف أحد في جمال ألوان الأزهار، وتنضيد أوراق النباتات والأشجار... ولا في قبح الصورة الممثل بها بتهشيم بعض أجزائها، وانقطاع بعضها الآخر على غير نظام، وانفعال أنفسنا من الجميل بهجة أو إعجاباً، ومن القبيح اشمئزازاً أو جزعاً، وكما يقع هذا التمييز في المبصرات، يقع في غيرها من المسموعات، والملموسات، والمذوقات، والمشمومات، كما هو معروف لكلّ حساس من بني آدم بإحدى تلك الحواس»[1]. وتبعاً لذلك، فهناك بعض الأشياء الجميلة، أو القبيحة؛ التي لا يتنازع فيها البشر، وفي الآن عينه، هناك بعض الأشياء الأخرى؛ التي يختلف فيها العباد، ولا يجتمعون على كلمة سواء حيال جمالها أو قبحها، «وقد يجمل القبيح بجمال أثره، ويقبح الجميل بقبح ما يقترن به»[2]. وما يقال في الموجودات الكونية ينطبق، بالتمام والكمال، على الأفعال الاختيارية؛ إذ لا اختلاف بين هذه وتلك في الحكم، ذلك أنّ في الأفعال الاختيارية ما هو قبيح في نفسه، وما هو قبيح بنتائجه، وقس على ذلك الحسن؛ بل إنّ هناك من الحسن والقبح ما يشترك فيهما الإنسان والحيوان، وهناك ما ينفرد فيه الإنسان عن الحيوان؛ إذ ما أكثر اللذات القبيحة، والآلام الحسنة! يقول الإمام: «كلّ هذا من الأوليات العقلية؛ التي لم يختلف فيها ملي، ولا فيلسوف، فللأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها، أو باعتبار أثرها في الخاصة، أو في العامة، والحس، أو العقل، قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة، دون توقّف على سمع، والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان، وما نشهده في أفاعيل الصبيان، قبل تعقل ما معنى الشرع، وما وصل إلينا من تاريخ الإنسان، وما عرف عنه في جاهليته...

(1) المرجع نفسه، ص78.

(2) المرجع نفسه، ص79.

فمن زعم ألا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق، فقد سلب نفسه العقل؛ بل عدّها أشدّ حمقاً من النمل»[1]. فالشيخ محمد عبده لا ينكر قدرة العقل على التمييز بين الحسن والقبح، لكنّه لا يشتطّ في ذلك؛ لأنّ للعقل الإنساني حدوداً لا ينبغي له أن يطأها، ويتطاول عليها؛ لأنّ العقل يدرك العوارض، ولا يدرك كنه الحقائق. وهذا التأكيد على محدودية العقل، ينبه عليه الشيخ محمد عبده في أكثر من موضع، حيث يقول مثلاً: «فالعقل البشري وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة... فليس في سعة العقل الإنساني في الأفراد كافة أن يعرف من الله ما يجب أن يعرف، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغي أن يفهم، ولا أن يقرّر لكلّ نوع من الأعمال جزاءه في تلك الدار الآخرة، وإنما قد تيسر ذلك لقليل ممّن اختصه الله بكمال العقل، ونور البصيرة، وإن لم ينل شرف الاقتداء بهدي نبوي،... ثمّ من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشري أن يصل إليه وحده، وهو تفصيل اللذائذ، والآلام، وطرق المحاسبة على الأعمال، ولو بوجه ما، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه، لا في هذه الحياة، ولا فيما بعدها، كصور العبادات، كما يرى في أعداد الركعات، وبعض الأعمال في الحج في الديانة الإسلامية... كلّ ذلك ممّا لا يمكن للعقل البشري أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه، ويعلم الله أنّ فيه سعادته»[2].

لا استقلال للعقل على النقل حسب النص، ولا فكاك له منه، فالعقل البشري -وفي كل الأحوال- يظلّ في حاجة إلى معين يسدّ نقصه، ويؤازره، وهذا المعين هو النبي ﷺ، فالله أعلم بمصالح العباد؛ ولذلك، لا غنى من أن يكون هناك «معين للعقل على ضبط ما تشتّت عليه، أو درك ما ضعف على إدراكه، وذلك المعين هو النبي ﷺ»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص82.

(2) المرجع نفسه، ص85 - 86.

(3) المرجع نفسه، ص86.

فالنبوة هي المرشد الأمين إلى ما فيه مصلحة الإنسان، وهي القائدة للإنسان إلى شاطئ الأمان واليقين، «ولو استقلّ عقل بشري بذلك، لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم، واليقين، والاقتناع؛ الذي هو عماد الطمأنينة»[1]. ولا يخفى على الفطن الأريب أنّ الشيخ محمد عبده يظلّ أشعرياً، على الرغم من عقلانيته، التي طالما تقاطعت مع المعتزلة، فهو يشدّد على أنّ هناك من الحسن والقبح ما لا يتأتى، ولا يمكن للعقل أن يدلي دلوه فيه، وإنما لا بد، في ذلك، من الأمر والنهي؛ ليتبيّن الإنسان وجه الحسن أو القبح فيها، فالنبوة هي مرفأ الأمان، «وكثيراً ما تبيّن له، مع ذلك، وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به،أو نهى عنه، فوجوب عمل من المأمور به، أو الندب إليه، وحظر عمل كراهته من المنهيّ عليه، الذي على الوجه الذي حدّدته الشريعة، وعلى أنّه مُثاب عليه بأجر كذا، ومُجازى عليه بعقوبة كذا، ممّا لا يستقل العقل بمعرفته؛ بل طريقة معرفته شرعية، وهو لا ينافي أيضاً أن يكون المأمور به حسناً في ذاته، بمعنى أنّه مما يؤدي إلى منفعة دنيوية، أو أخروية، باعتبار أثره في أحوال المعيشة، أو في صحّة البدن، أو في حفظ النفس، أو المال، أو العرض، أو في زيادة تعلّق القلب بالله جلّ شأنه، كما هو مفصّل في الأحكام الشرعية، وقد يكون من الأعمال الشرعية، وقد يكون من الأعمال ما لا يمكن درك حسنه، ومن المنهيات ما لا يعرف وجه قبحه. وهذا النوع لا حسن له إلا الأمر، ولا قبح إلا النهي، والله أعلم»[2].

وختاماً نقول: إنّ الشيخ المصلح لا يشذّ عن الاختيارات الأشعرية في مسألة الحسن والقبح العقليين.

لقد حاول الشيخ محمد عبده في (**رسالة التوحيد**) إرجاع العقائد إلى المنطق البرهاني، ودافع على التوفيق بين العقل والنقل، ملحاً على التوفيقية

(1) المرجع نفسه، ص87.

(2) المرجع نفسه، ص87-88.

إلحاحاً كبيراً، فالدين إمّا أن يفهم، أو لا يفهم، ويستحيل أن يكون ما يعلو على الفهم مناقضاً للعقل، وهذا ما يذكّرنا صراحةً بحكيم قرطبة، وفيلسوف الأندلس. فالشيخ محمد عبده لا يناصب العداء للتأويل الفلسفي، «متى اعتقد بالكتاب العزيز، وبما فيه من الشرائع العملية، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هي عليه في ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد، حيث لا ينقص تأويله شيء من قيمة الوعد والوعيد، ولا ينقص شيئاً من بناء الشرعية في التكليف، كان مؤمناً حقاً، وإن كان لا يصلح اتخاده قدوةً في تأويله. فإنّ الشرائع الإلهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة، لا إلى ما تشتهيه عقول الخاصة»[1]. فالإمام محمد عبده يدافع عن مشروعية التأويل؛ الذي يرى ضرورة اللجوء إليه متى وجدنا في الوحي ما يوهم ظاهره بالتناقض، «وجب على العقل أن يعتقد أنّ الظاهر غير مُراد له، والخيار، بعد ذلك، في التأويل»[2].

وبذلك، يعلن الشيخ الإمام مساندته للتأويل، مميزاً بين الخاصة والعامة، وتبعاً لذلك، الوجدان هو القناة التي تفضي إلى العامة، والجسر الأمثل والوحيد الذي يحقق الاعتدال والفضيلة في الجمهور، ويكبح جماح شهواتهم الهوجاء، ورغباتهم الرعناء، «وإنّما تجد أقصد الطرق وأقومها أن تأتي إليه من نافذة الوجدان»[3]. ولذلك، الدين أفعل وأبلغ في النفوس، «فعامل الدين أقوى في أخلاق العامة، بل والخاصة»[4]، وغاية المرام أنّ الشيخ المرحوم يميّز، بدوره، بين الخاصة والعامة، التي لا تستطيع تصوّر المعقولات، وهذا ما يقترب فيه من ابن رشد.

(1) المرجع نفسه، ص158.
(2) المرجع نفسه، ص116.
(3) المرجع نفسه، ص113.
(4) المرجع نفسه، ص114.

وقصارى القول: إنّ مسألة الأفعال الإنسانية هي الهاجس الذي شغل الشيخ محمد عبده، «هذا المصلح، ومن بعده، كلّ تلامذته، يحاولون، في الوقت الراهن، ردّ الاعتبار لمفهوم حرية الإرادة، وإرجاع كلّ الأهمية للعقل الطبيعي. إنّها نوع من الحركة الاعتزالية الجديدة»[1]، وقد حاولت (**رسالة التوحيد**) أن تجرؤ على خلق بعض التعديلات والتجديدات؛ التي تصبّ في كون الإنسان سيّد أفعاله، يكتسبها، ويختارها، ومن ثَمَّ يتحمّل مسؤوليّتها.

والسؤال المطروح، هنا، يتعلّق بطبيعة العلاقة الكائنة بين الفكر السلفي المخزني المغربي، والحركة السلفية التنويرية النهضوية في المشرق؟

2- خطاب (التجديد) في الفكر السلفي المخزني المغربي بين الإبداع والاتّباع للفكر السلفي المشرقي:

لقد اختار الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، في كتابه (**الاجتهاد والتحديث**)، التقدم على جبهتين: جبهة التحليل، والدراسة، والتأويل، التي عليها مدار القسم الأول، وجبهة التحقيق والبحث في المخطوطات والمقارنة بينها، وهذا ما يشكّل لحمة القسم الثاني، وسداه. وبناء عليه، فمن باب تحصيل الحاصل -كما يقول المناطقة- القول: إنّ الكتاب ثمرة جهاد طويل طول فيه المؤلف أنفاسه، كما هو دأبه وديدنه في كلّ مؤلفاته، وهذا ما يجعله عمدة في الاجتهاد والتحديث في الفكر المغربي المعاصر، علماً بأنّ كلّ دراسة تريد القول في هذا الفكر، دون الرجوع إلى المخطوطات، ستظلّ دراسة عرجاء وبتراء، لا يطمئنّ إليها القلب، ولا تسكن إليها النفس؛ لأنّها رجم بالغيب، ومن ثَم سيكون الاجتهاد فيها اجتهاداً له أجر واحد، وليس أجرين.

يَعُدُّ المؤلف أنّ الشيخ محمد عبده أفضل ممثل للموقف السلفي، وحامل لواء التيار السلفي الإصلاحي في الفكر العربي المعاصر، «وهكذا، نجد أنّ

(1) Chafik Chehata, (Etudes de philosophie musulmane de droit), Studia Islamica, volume XXIII, 1966, p. 9.

الفكر السلفي، ممثلاً في الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومن اقتفى أثرهما، قد حاول أن يعيد تكييف النظر إلى العلاقة بين التحديث (= التبديع) من جهة، وبين العودة إلى الإسلام الحق (= السنة الحسنة) من جهة أخرى، وذلك بتوسط هو العمل على التجديد في أمور الدين، أو ما تعلق منها بالعادات والمعاملات على وجه الخصوص»[1]. ويمكن القول، عن الفكر السلفي في المغرب، إنّ شيوخ القرويين كانوا أشدّ حملاً ومقتاً للعادات السيئة؛ التي ينفرون منها، وينفّرون؛ إذ لم يأخذهم العيّ والحصر في التنبيه على البدع؛ التي اشتدّ كلامهم عليها، والدعوة إلى التحرير من الجهل، والعادات المتعفنة، والمستهجنة، وغير المجدية.

ولعلّ صورة الوهابية، في عيون المغاربة، لم تكن صورة ودّية، أو حسنة؛ بل كانت صورة سلبية، كيفما قلّبتها، ونظرت إليها، إلى درجة أنها حملت المخزن على تصحيحها. «نقم المغاربة [...] من الوهابية رأيَها في التوسّل بالنبي خاصة، وذهابها إلى اعتبار أنّ الاحتفاء بذكرى مولده بدعة مستبشعة، ورأوا، في ذلك، مساساً بالعقيدة الأشعرية، وتعريضاً ضمنياً بمذهبهم الفقهي؛ إذ تَعُدّ الوهابية بدعاً ما يرون هم فيه سنة حسنة»[2]، وعلى الرغم من هذه الصورة غير الودّية، والصدى غير الطيب الذي خلفته الوهابية، فإنّه لا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا الولاء المشهور؛ الذي أعلنه الأشعري -والأشعرية هي عقيدة المغاربة- لابن حنبل في (**الإبانة عن أصول الديانة**) من جهة[3]، وكون المذهب الحنبلي أجنح المذاهب إلى المالكية، فكلام المغاربة في الشيخ ابن

---

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مرجع سابق، ص21-22.

(2) المرجع نفسه، ص25.

(3) لقد أعلن الأشعري، بعد تحوّله عن الاعتزال، تأييده للإمام أحمد بن حنبل، وانتصاره للموقف الحنبلي، وتمسكه بعقيدة السلف قائلاً: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنّة نبينا ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن، بذلك، معتصمون، وبما =

تيمية وديّ، وتظلّ بصمات الحنبلية مطبوعة في بعض فقهاء القرن التاسع عشر. وهي البصمات، التي لا ينكرها إلا مكابر، ولا يجحدها إلا مباهت، ولنا في الحملة؛ التي شنّها زعماء السلفية على الطرقية، في القرن العشرين، بيّنة أو حجة دامغة في اختيارنا الذي اخترناه في هذه المسألة.

يتحدّث الباحث عن طبيعة الصلة القائمة بين الفكر العربي المعاصر، والفكر المغربي خاصة، وهي علاقة ضرورية بينهما، أهناك تأثير للفكر

= كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنّه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكّ الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم، وجليل معظم، وكبير مفهم». الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، توزيع دار الأنصار في القاهرة، ط1، 1397هـ/ 1977م، ص21. والنص، الذي يعلن فيه الأشعري اقتفاء أثر الإمام ابن حنبل، وحذوه له حذو النعل بالنعل، لم يمنع الباحثين من إثارة تساؤلات عن مدى دنوّ الأشعري، أو نأيه عن العقيدة الحنبلية، «أهذا هو الأشعري الذي لُعِن أبناؤه الروحيّون من طرف الحنابلة، والذي كُرِه من طرف ابن حزم أم أنّ الأشعري إنسان ذو وجهين؟ فكتابه (الإبانة)، من بدايته إلى نهايته، يظهره مناصراً صارماً للقرآن والسنة، تتكوّن براهينه أساساً من شواهد مستقاة من هذين المصدرين».

Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis And Historical Development, Cambridge at the University Press, 1932. p. 91.

أيشرئبّ الأشعري بعنقه إلى الحنبلية فعلاً، ويجنح إلى الإمام ابن حنبل حقاً، أم أنه أميل إلى المعتزلة منه إلى الحنابلة؟ وما مدى صواب، أو خطأ، تلك الآراء التي تجعل من الأشعرية موقفاً معتدلاً ووسطاً بين غلوّ المعتزلة، وتشدّد الحنابلة؟ هل الأشعري الحقيقي هو صاحب (الإبانة)، والأشعري (الزائف)، أو(المتقنع)، هو صاحب (المقالات) و(رسالة استحسان الخوض في علم الكلام)، أو العكس؟ وهنا، نجد أنفسنا أمام ما يسمّى (الكتابة المزدوجة)، أم أنّ الأمر ليس هذا، ولا ذاك، ومن ثَمَّ يصبح الأشعري واحداً، وهو الأشعري الحقيقي صاحب (الإبانة) و(المقالات) و(الرسالة). سواء أجاء تحوّل الأشعري عن المعتزلة مفاجئاً، أم أنه عرف مخاضاً طويلاً يجب البحث عن بوادره الجنينية، وإرهاصاته الأولى، وتباشيره المبكرة؟

العربي المشرقي عامةً، والفكر السلفي خاصة، في الفكر المغربي المعاصر، أم أنّ الأصوب هو نفي «هذا التأثير، والقول بعدم وجوده، وهذا ما يضع المؤلف يدنا عليه، عندما يفصح كلّ الإفصاح عن هذه العلاقة في عبارة موجزة ومكثفة، قائلاً: «إنّ الفهم الذكي للفكر المغربي المعاصر، لا يمكن أن يحصل إلا متى نظرنا إلى هذا الفكر الأخير، بحسبانه بعضاً من كلّ، هو الفكر العربي المعاصر، وتمثيلاً نوعياً لإشكالات وقضايا وتيارات فكرية ترجع إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر عامة»[1].

إنّ الأمانة العلمية تفرض علينا القول: إنّ الفكر السلفي المغربي يعبّر عن استقلالية في الرأي، ويحبل باجتهاد يتجاوب ويتفاعل إيجاباً مع أوج الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية الجديدة في المغرب المعاصر، فالفقيه المغربي لا يلوك (البضاعة المشرقية)؛ بل يرمي بنفسه في لجّة اليومي، ويولّي وجهه شطر مظاهر الحياة المعاصرة، مفتياً في نوازلها، وغائصاً في يمّها، وخائضاً في تلاطمها. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على لون من الفكر السلفي المحلي المغربي يجد أسسه التفسيرية، والتبريرية، والتسويغية، في معطيات السياسة، والاجتماع، والتاريخ، والجغرافيا.

ولكن، هل يمكن الذهاب، في الحديث عن هذه الخصوصية والمحلية، إلى درجة الحديث عن مدرسة فقهية متميزة ومستقلة في المغرب المعاصر؟

إنّ إحدى العلامات الدالة في هذا التميز والاستقلالية تكمن في «أنّ صلة المغاربة بآراء الشاطبي في الحكم بمقاصد الشريعة، ظلت، دائماً، بتوسّط قراء صاحب **(الموافقات)**، وشرّاحه، والناقلين عنه، في حين أنّ الإمام محمد عبده كان يدعو، في مطلع القرن، إلى وجوب الرجوع إلى الشاطبي، وتأمّل ما عنده من أقوال ونظريات في مقاصد الشريعة استعانةً على فهم كثير من معضلات الحياة المعاصرة. وإحدى الإشارات في هذه العلامة، كذلك،

(1) بنسعيد العلوي، سعيد، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مصدر سابق، ص25.

أنّ المغاربة قد عملوا في الفقه كثيراً بمقتضيات القول بالمصلحة، واعتباراً للأخذ بمبدأ (أخفّ الضررين)، وكلا المبدأين، أو الرأيين، له في المالكية مكانة عظيمة»[1].

إن المواقف الدينية المختلفة لا تنشأ في فراغ، وإنّما تفعل الأحداث السياسية والاقتصادية فعلها في تشكيلها، ولذلك نجد سعيد بنسعيد العلوي يقوم باسترجاع لمسيرة هذه الأحداث في المغرب المعاصر، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، متوقفاً عند دلالة هزيمة معركة إسلي (1844م)، المتمثّلة في (اكتشاف الذات)، وضرورة التحديث، وأيضاً عند حرب تطوان (1860م)، التي نتج عنها حشر أنف الدول الأوروبية في المغرب، ومطالبته بـ: (الإصلاحات)، ونهج سياسة (الباب المفتوح). وهذه الأحداث هي نقطة الانطلاق الإجبارية، أو البوابة الحقيقية لفهم المغرب المعاصر، وتشكّل الوعي الديني في صورته السلفية، فلا بد من استشفاف معاني هذه المعطيات التاريخية، حتى نتمكن من فهم أوجه العلاقة في الفكر السلفي في المغرب المعاصر بين مستلزمات التحديث وسبله من جهة، وبين صور الاجتهاد؛ التي سلكها الفقهاء المغاربة في فهم تلك المستلزمات، وتأويلها من جهة ثانية»[2].

نظر العقل الفقهي في (الحماية)، التي طالبت بها فئة من التجار، والتحولات، والعادات الاجتماعية الطارئة، فاستنكرها، وبدعها، ونظر في التقنيات الحديثة، فنسج لحمة فتاوى مستنكرة، أو مستحسنة، تماماً مثلما حدث لعادة إحياء ذكرى المولد النبوي. وقد ذكر سعيد بنسعيد العلوي العديد من الأسماء اللامعة في سماء هذه الفتاوى؛ التي لا تخلو من مدّ وجزر.

وفي هذا الصدد، يلمع موقف محمد بن الحسن الحجوي، الذي لا يخلو من فرادة، وفذاذة، بمنازعته و ردّه على معاصره أحمد بن المواز،

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص32.

الذي نظر بعين الرفض إلى هذه العادة. ويسجّل سعيد بنسعيد العلوي، بعد إيراده العديد من عناوين هذه الفتاوى المتنازعة، «أمرين اثنين: **أولهما**: عمل التسجيل ذاته؛ أي: التنبيه من مؤرّخ الفكر إلى انشغال الفقهاء المغاربة بمسألة المولد انشغالاً كبيراً، حسبما تدلّ على ذلك وفرة كتاباتهم من نثر وشعر. **وثانيهما**: أنّ هذا الانشغال [...] يعني، عند الباحث، أنّ الجدل الدائر حول معنى (البدعة) قد امتدّ ليشمل مختلف صور الحياة الاجتماعية، وإن تجلّت في صورها الدينية، واتساع الجدل في البدعة على هذا النحو، يدلّ، من جهة أولى، على وجود (رياح تحديثية) تنفخ في شتى الاتجاهات، وتسعى لتعصف بمختلف الصور الراسخة، والعادات، كما قد يدلّ، من جهة ثانية، على (حضور وهابي) يتزيّا بزي محلي، ويتلوّن بألوانه؛ أي: بصور وجوده وعاداته الاجتماعية»[1].

- السلفي المخزني محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1874/ 1956م) نموذجاً:

لقد استأثر محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1874/ 1956م) بالقسط الأوفر من اهتمام الباحثين، مقارنة مع المعاصرين له؛ لأسباب جمة، لعلّ أهمها، وبيت القصيد فيها، جمعه بين العلم والوظيفة المخزنية السامية، ناهيك عن غزارة كتاباته، على الرغم من أنّ حصة الأسد منها مازالت في عداد المخطوطات، فالحجوي كان شاهداً على منعطف مهم في مسيرة تحوّل الدولة والمجتمع في المغرب. «لم يكن الحجوي متفرجاً سلبياً على الفترة التي يتحدّث عنها، بل كان ممثلاً فاعلاً فيها بحكم المناصب العديدة التي شغلها»[2]. وتبعاً لذلك، فهي مرآة صادقة يتلألأ على أديمها صدى «ما كان

(1) المصدر نفسه، ص27-28.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آذار/مارس 1997م، ص40.

يعتمل في صدور المفكرين من أفكار وآراء في تلك الفترة [...] فنحن أمام مسؤول سياسي، لم يكن شاهداً على أحداث جسام في مرحلة خطيرة من تاريخ المغرب المعاصر (وهي فترة الحماية، ومرحلة العمل من أجل التحرّر الوطني، واستعادة السيادة) وحسب، لكنّه كان، في تلك الفترة، أيضاً، ممثلاً فاعلاً، ومقرراً إلى درجة ما»[1]. فالحجوي شخصية فريدة من نوعها، تمرّس بدقائق الفقه والعلم بمقدار تمرّنه بالتجارة، فضلاً عن احتكاكه، ودربته، وتقلده لمناصب مخزنية سامية، فصورته «هي صورة الفقيه التاجر التي يوجد فيها جنباً إلى جنب السلفي (المتنور)، والليبرالي المتمسك بالفكر السلفي»[2].

يقتطف سعيد بنسعيد العلوي مجموعة من النصوص، التي يذكر فيها الحجوي العلماء، جنباً إلى جنب مع النابهين، والتجار، الذين كانت لهم أيادٍ بيضاء على تكوينه، ويدين لهم بدين لا يرد في وعيه العلمي خاصة، والوعي الثقافي في المدينة عامة، ويرى أنّ «من قراءة (الرحلة الوجدية) من جانب أول، و(التقرير التاريخي)، من جانب ثانٍ، يمكننا استخلاص الملامح الكبرى البارزة في موقف (الموظف المخزني)، من (المخزن)، ومن (الحماية) معاً»[3].

ويرى المؤلف أنّ (الرحلة الوجدية) مرآة دقيقة تشخّص لنا تجلّيات الوهن السياسي؛ الذي يجمله في علامة فقدان النظام، وتولية الدولة غيرَ الأكفاء، دون أن يغفل الرعية التي صبّت قدراً -يزيد أو ينقص- من الماء في طاحونة هذه الفتن، والقلاقل، والفوضى، فالشروط الذاتية تربة ملائمة تبشّر، أو تنذر، بـ (الحماية)، وقد بلغت هذه الفوضى من الشدّة والخطورة

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مصدر سابق، ص68.
(2) المصدر نفسه، ص69.
(3) المصدر نفسه، ص73.

درجةَ فتح الأبواب على مصراعيها للفرنسي المستعمر. أمّا العلامة الثانية، فتتجلى في الزيادة في الضرائب، ووعي المغاربة بأنّ الحماية صنو الاستعمار.

وبعد أن يطرح سعيد بنسعيد العلوي بعض التساؤلات حول نوعية (اللغة)، التي خاطب بها الحجوي الحماية، بعد أن استبان معدن (اللغة)، التي خاطب بها المخزن المغربي، يجيب، بالرجوع إلى كتابات الحجوي، قائلاً: «فهو يطالب (الإقامة العامة) لا بالالتزام بكيفية صريحة بمقتضيات (عقد الحماية)، بل يطالب بتدارك و(إصلاح) ما تمّ إفساده من أمر في ممارسة الحماية ذاتها»[1]. وقد ركز الحجوي، في هذا المجال، على إيقاف نزع الملكية، وتخفيف الضرائب، وإصلاح العدلية، و(المسألة البربرية)، التي يعتقد أنّ خطورتها يتداخل فيها الديني بالإداري، ويخلص سعيد بنسعيد العلوي، بعد تمحيصه وتقليبه لنصوص الحجوي، إلى أنّ «الحجوي ظلّ وفياً لسلك الموظفين، ملتزماً -في نظره إلى الواقع السياسي- بموجبات (النظام)، ومتعلقاً، في تعامله مع سلطات الحماية، بمقتضيات (العقد)، ومستلزماته. قد يتأفّف (الموظف المخزني) حيناً، ويتذمر، ولكنّهما تأفّف، وتذمّر، لم يبلغا أبداً درجة الرفض، أو التمرد المؤدب، الذي ظهر به بعض زملائه (الموظفين)»[2].

إنّ الموضوعات، والقضايا الفقهية (أحكام العبادات والمعاملات)، التي أدلى فيها الحجوي دلو فتاويه، قمينة بالإبانة عن وشائج القربى التي تصل (العالم الفقيه) بـ (الموظف المخزني). ويقدم سعيد بنسعيد العلوي عينات تمثيلية، نورد منها شرعية الخبر المنقول بوساطة التلغراف والتلفون، ووجوب الزكاة في الأوراق المالية المتداولة، ناهيك عن بصمات الحجوي الفاعل بوظيفته في نسيج الدولة المغربية، ونخصّ بالذكر منها التعليم الديني

(1) المصدر نفسه، ص27.
(2) المصدر نفسه، ص78.

والعدلية، علاوة على المواضيع، التي تتّخذ من التجارة مادةً دسمة لها، فالحجوي شخصيّة متعدّدة الأبعاد، يتفاعل فيها التاجر، والعالم، والموظف المخزني. ويقدم الحجوي برنامجاً للتحديث يشكّل التعليم والاقتصاد عموده الفقري. «ومن حصيلة الفهم والإدراك يستقيم طريق التحديث. ومن البحث في سبل المقاصد الشرعية الحقّ؛ أي: تلك التي لا يكون الإسلام، بموجبها، غريباً عن العصر، وخارجاً عنه، تحصل إعادة فتح الباب الذي أغلق، فطال إغلاقه قروناً ودهوراً في أرض الإسلام، باب الاجتهاد»[1].

إنّ نظر الحجوي إلى التعليم ينصبّ على ثلاث قضايا كبرى ومهمة:

أ- **نقد نظام التعليم في القرويين**: إنّ النظام التعليمي في القرويين نظام متخلّف كيفما قلّبته، ونظرت إليه، فقد حلّت الفوضى، والاتباع، والتقليد محلّ النظام، والإبداع، والاجتهاد، وحلّت الشروح، والملخصات، والفروع، والحفظ، والتطير من العلوم، محلّ الأسفار، والأمهات، والأصول، والفهم، والأخذ من العلوم دون توقف. والخلاصة: إنّ التعليم الديني في القرويين يحتاج إلى عملية جراحية، ويحتاج إلى الإصلاح من مختلف وجوهه.

ب- **تعليم الفتيات**: على الرغم من أنّ الحجوي ضدّ السفور، وما فتئ يؤكّد الاختلاف الجاثم بينه وبين دعاة تحرير المرأة، كالطاهر الحداد التونسي، وقاسم أمين، فإنّه أبلى بلاء حسناً، وناصر تعليم المرأة ضدّ الفقهاء المتزمتين، والمتحجرين، ورجال المخزن الذين دخل معهم في معركة ضارية، فدعا، ونادى، وكرر.

ج- **التعليم التجاري**: طالب الحجوي بمدارس متخصّصة في التعليم التجاري لتحقيق (الرقي الحقيقي)، واستعادة أيام (العز والصولة)، فالتجارة لا بد لها من ركيزة العلم والنظام، وهي تتبوأ المكانة الثانية بعد الدين

(1) المصدر نفسه، ص81.

الإسلامي، فالتحديث يمكن أن يقوم على أكتاف التجار. وتبعاً لذلك، تحظى التجارة بمكانة مرموقة في البرنامج التحديثي والتجديدي للحجوي، فجهل المسلمين بالتجارة، مقابل علم الأوربيين بها، هو فيصل التفرقة بين التخلف والتقدم، وهو الجواب عن السؤال الأم؛ الذي جعله شكيب أرسلان عنواناً لأحد كتبه: (**لماذا تقدّم الأوربيون وتخلف المسلمون؟**).

«النظام، المدنية، الاجتهاد، هذه هي المحاور التي كان من الواجب أن يدور حولها الخطاب السلفي الحديث في المغرب، مع مطلع القرن العشرين، بل وحتى الثلاثينيات [...]، وقد اقتضت الصيرورة التاريخية أن يكون حملة هذا الخطاب هم المثقفين المخزنيين أو الرسميين، وألا يكونوا من العلماء المعارضين»[1].

ويرى سعيد بنسعيد العلوي، من خلال تأمله نصوصَ الحجوي، أنّ برنامجي (التعليم) و(التجارة) يستلزمان (الاجتهاد)، وغاية المرام هي التحديث؛ الذي لن تقوم له قائمة دون التعليم والتجارة، فالفهم السديد للإسلام يستدعي الإنصات إلى روح العصر، فمنع المصورات في التعليم، مثلاً، هو منع لأسباب الرقي؛ التي لا تتعارض مع الدين الحق، فشتان ما بين المتقدّم والمتأخر، وما بين الماضي والحاضر، فالقياس، الذي لا يستحضر تبدل الأحوال، وتغير العمران، واختلاف أمور المعاملات، هو قياس فاسد، وغير مستقيم. «الاجتهاد يعني، أولاً، تقديم الحجة الدامغة على قوّة الإسلام كنظرية، والبرهان على كون رجاله اليوم، في سلوكهم وممارساتهم، يظلون دون مستوى ما تستطيع تلك النظرية أن تقدّمه، وهو، ثانياً، دليل معكوس على الانحطاط والتأخر؛ لأنّ المتتبع لتاريخ الإسلام يلاحظ هذا التلازم بين الانحطاط وبين إقفال باب الاجتهاد [...] فالأسباب التي تفسّر الدعوة إلى تجديد الدين (تفشي البدع، الانحراف عن العقيدة،

---

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الإيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م، ص26.

إقفال باب الاجتهاد... إلخ) هي نفسها التي تشرح مظاهر الانحطاط والتأخر [...] أقفل باب الاجتهاد في المدينة الإسلامية؛ لأنّ باباً آخر أقفل قبله، باب (علوم الدنيا)؛ ولذلك، لا سبيل إلى إعادة فتح الباب الثاني، إلا بتكسير القفل الذي يغلق الباب الأول»[1].

فالفقيه المجتهد هو الفقيه الذي ينظر بنظارات مصلحة الأمة، ومقاصد الشريعة، فالحجوي له تأويلات فقهية جريئة في العديد من النوازل، التي يقلبها على وجوهها الممكنة كافة، مثل مسألة (الضمان الاجتماعي)، التي يعمد إلى مناقشتها، ومن ثمّة بيان فساد القياس؛ الذي اعتمدته الفتاوى المتهافتة التي تمنعه. يقول سعيد بنسعيد العلوي: «القول بأن المجتهدين رهين بظهور المخترعين هو قول يعني، في خاتمة المطاف، أنّ ظهور (الاجتهاد) الحقّ مشروط بعمل (التحديث) الفعلي، فلا سبيل إلى التجديد في أمور الدين إلا بالتحديث في أمور الدنيا، فمنه يكون البدء الصحيح»[2]. والخلاصة، التي يخلص إليها سعيد بنسعيد العلوي، تتمثّل في أنّ خطاب التجديد السلفي بلغ مبلغاً عظيماً، وشأواً بعيداً مع محمد الحجوي؛ الذي كان أطول يداً، وأعلى كعباً من معاصره أحمد بن المواز، في الأخذ بإصلاحات الحماية، باعتبارها خشبة للخلاص، وطوقاً للنجاة.

«يؤمن المثقف المخزني بوجوب الاقتباس من الغرب، والأخذ عنه، وهو، في ذلك، يستعيد درس خير الدين التونسي، والشيخ بيرم، وغيرهما من المصلحين التونسيين، كما يستعيد درس الطهطاوي، ثم درس الأفغاني، وعبده، بعد ذلك. هو، إذاً، يرى أنّ (الإصلاح) يعني القضاء على أسباب الانحطاط، ويقول بوجوب العودة إلى النبع الصافي الأول، ويردّد، مع أستاذه السلفي، أنّه لا سبيل إلى ذلك كلّه إلا بإعمال العقل المجتهد، إلا

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مصدر سابق، ص94.

بإعادة فتح باب الاجتهاد ثانية، بعدما أغلقته الخرافة، والفساد، والجهل، قروناً عديدة متصلة»[1].

لقد شاء سعيد بنسعيد العلوي للقسم الثاني من كتابه (**الاجتهاد والتحديث**)، أن يتخذ مداراً له مجموعة من النصوص؛ التي انتقاها بدقة، وحققها بأمانة، للاستدلال بها على الاختيارات التي ارتضاها في الفكر المغربي المعاصر، عملاً بالآية الكريمة: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 111]، ووفاقاً مع قول الشاعر:

والدعاوى ما لم تقيموا عليها بينات أبناؤها أدعياء

ولا يخفى على الفطن الأريب أنّ هذه (العينات) من النصوص تمثّل (الرادار) الأكثر قدرة على التقاط ذبذبات الفكر المغربي المعاصر، ومن نافلة القول: إنّ التحقيق، وإخراج النصوص من (الوجود بالقوة) إلى (الوجود بالفعل)، بالمعنى الفلسفي الأرسطي لهذين المفهومين، ليس نزهة، أو عملاً يسيراً؛ بل مثقلاً وعسيراً. وهذه العواصة هي التي يفصح عنها أحد المحققين كلّ الإفصاح، عندما يقول بكلام نفيس لا مزيد على حسنه: «لم أكن أضنّ بالساعات، بحثاً عن تقويم كلمة، أو ضبط عبارة، أو ردّ نقطة هاربة إلى مكانها، وكلّما ظننت أني سأنتهي اليوم، أو غداً، وجدت ما يستحقّ البحث والسعي، فمضيت أبحث من جديد، دون تعجّل للنتائج»[2].

نأتي بهذا الاعتراف شاهداً على خطورة ووعورة تضاريس جغرافية التحقيق، وبناء عليه، يشكّل التأريخ للفكر المغربي المعاصر مغامرة دونها خرط القتاد، كما يقول أهل اللغة؛ لأنّ الأمر يتطلّب الرجوع إلى النصوص في مظانها الأصلية دون وسائط تأويلية، أو تبسيطية؛ إذ (لا يؤخذ الشيء إلا من

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الإيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص17.

(2) الديب، عبد العظيم محمود، مقدمة كتاب: البرهان في أصول الفقه، تأليف الجويني، ج1، مطابع دار الوفاء، ط3، 1412هـ/ 1992م، ص18.

مصادره)، حسب (عجز) بيت شعري للأخطل الصغير (بشارة الخوري) في رثاء شوقي. والمثل يعلمنا أن (لا نستقي من الساقية إذا أمكننا أن نستقي من النبع)، فالعودة إلى الأصل فضيلة، كما قيل، و(أهل كلّ صنعة هم أخلق بالكلام عنها)، كما قال ابن رشيق. بيد أنّنا لا نملك من نصوص المفكرين المغاربة إلا النزر اليسير. وكلّ ما بأيدينا شذرات ونتف غير محققة ومخطوطات (بعضها خاصة)، وهنا نضع إصبعنا على الخدمة الجليلة، التي قدّمها المؤلف لطلاب العلم والمعرفة، والجهد الجهيد، الذي بذله لانتقاء نصوص تتقاطع مع تيمة (الاجتهاد والتحديث)، وتتناغم مع الوعاء الزمني لدروس (نهاية القرن ما قبل الماضي، وما يقرب الثلث من القرن ما قبل الحالي).

لم يشأ سعيد بنسعيد العلوي القول في الفكر المغربي المعاصر، وكفى الله المؤمنين شرّ القتال، بل اختلف إلى المخطوطات؛ التي لم ترَ النور بعد، والطبعات الحجرية، يمحّصها، ويفحصها، ويحققها، ويدقّق بأنظاره فيها، عملاً بقول المتنبي:

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم

فالمؤلف له شجاعة طلب الأقصى، ولذلك (شدّ عربته إلى نجم)، حسب عبارة للفيلسوف الأمريكي إمرسون (Emerson)، وهذا ما يجعل القلوب تطمئنّ إلى خلاصات المؤلف، والنفوس تسكن إلى نتائجه، ونضج ثماره.

فالقسم الثاني يشمل نصوصاً حقّقها المؤلف، وهي كالآتي:

1- **الدين والحداثة**: الخبر الشرعي والتقنيات الحديثة. (كمال الاعتراف بالعمل بالتلغراف، لمحمد بن عبد السلام الطاهري الشبيهي، مخطوط في خزانة الأستاذ محمد المنوني). من الصفحة 103 إلى الصفحة 110.

2- **الدين والحداثة**: الخبر الشرعي والتقنيات الحديثة (إرشاد الخلق إلى الاعتماد في ثبوت الهلال على خبر البرق، لمحمد الحجوي، مخطوط في الخزانة العامة في الرباط). من الصفحة 111 إلى الصفحة 119.

3- **الحماية والتحديث والاجتهاد الشرعي**: (حجة المنذرين، لأحمد بن المواز، طبعة حجرية). من الصفحة 120 إلى الصفحة 123.

4- **المعاملات البنكية والتجارية في ضوء الشرع وأحكام الشريعة**: (حجة المنذرين، لأحمد بن المواز، طبعة حجرية). من الصفحة 124 إلى الصفحة 125.

5- **الاجتهاد والاقتباس من الأوربيين**: (أصول أسباب الرقي الحقيقي، لأحمد الصبيحي، طبعة حجرية 1917م). من الصفحة 126 إلى الصفحة 142.

6- **جواز التأمين على السلع والبضائع**: (فتوى لمحمد بن الحسن الحجوي، مخطوط في الخزانة العامة في الرباط، حرر في الرباط في 22 صفر 1356هـ). من الصفحة 143 إلى الصفحة 145.

7- **التأويل القرآني والاكتشاف الحديثي**: (الدابة والسيارة، خروج الدابة، لمحمد بن أحمد العلوي، مخطوط في ملك أسرة المؤلف). من الصفحة 146 إلى الصفحة 148.

8- **مستقبل تجارة المغاربة**: (لمحمد الحجوي، مخطوط بالخزانة العامة في الرباط، ضمن المجموعة ح 115، قيده في فاس 12 رجب 1339هـ/ 24 آذار/ مارس 1921م). من الصفحة 111 إلى الصفحة 119.

9- **الأحكام الشرعية في الأوراق المالية، أو إثمد الآفاق بوجوب الزكاة من عين الأوراق**: (لمحمد بن الحسن الحجوي، قيده في 3 قعدة الحرام في فاس). من الصفحة: 111 إلى الصفحة 119.

10- **تعليم الفتيات لا سفور المرأة**: (لمحمد بن الحسن الحجوي، مخطوط بالخزانة العامة في الرباط، ح 250)، من الصفحة: 200 إلى الصفحة 229.

وبالجملة، القسم الثاني يتداخل، ويتعالق، ويتكامل مع القسم الأول، ويعززه، ويزكيه، ويشهد له، وبذلك تكون حسابات البيدر مطابقة لحساب الحقل.

وجماع القول: إنّ كتاب **(الاجتهاد والتحديث)**، الممتع والمؤنس، مكتوب بيراع الإنصاف، فهو رحلة شاقة وعسيرة، لا تخلو من مجاهدة ومكابدة، بالنظر إلى معدن موضوعه المليء بالألغام، والذي يشكّل منطقة شائكة يعزّ ارتيادها، ويندر روادها، وتتعذر مسالكها.

3- فضيلة الديمقراطية والحوار بدل رذيلة الاستبداد:

يدقق سعيد بنسعيد العلوي، بأنظاره، في كلمة (إصلاح)، فإذا كان المصلح هو الذي يقتفي أثر الأنبياء، ويحذو حذو الفضلاء، فإنّ (المصلح) يتبنى ركناً إسلامياً آخر هو: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)"[1]. ولا نحتاج هنا إلى التذكير بالمعاناة؛ التي كابدها حملة راية الإصلاح، وربما كان أخطرها، وأنكأها، وسمهم، أو وصمهم، بـ (الإلحاد). ولا يضير المصلح أن يكون معارضاً للسلطة السياسية مرّة، أو للمجتمع تارة، أو لهما معاً آناً، فذلك دأبه وديدنه، «إنّ الدعوة إلى الإصلاح تعبير عن عملية لاستيقاظ الوعي الديني من جهة، وتعبير عن عدم الارتياح الشعبي، أو هو شكل من المعارضة السياسية»[2].

إنّ الإصلاح هو الهاجس الذي أقضّ مضجع المفكرين المسلمين، في القرن التاسع عشر، هذا القرن الذي لو أردنا دمغه باسم خاص به، لما وجدنا نعتاً أكثر ملاءمة له من (قرن الإصلاح). وإذا كان هذا المفهوم قد اكتسب مشروعيته من الوحي الإلهي (القرآن والحديث)، واكتسب نكهة متميزة نتيجة الاحتكاك والتفاعل الإيجابي مع الآخر الغربي، فإنّه مازالت له حيويته، وحركيته، ومافتئ يكتسب راهنيته واستمراريته، بعد سلسلة (الكبوات) المتتالية للإصلاح. فهل هذا الأخير يحيل على المعارضة آلياً ودوماً؟

ذلك ما يجيبنا عنه سعيد بنسعيد العلوي، بقوله: «(الإصلاح) و(المعارضة) يسيران جنباً إلى جنب في أرض الإسلام، وتضافر عملهما يتمّ

---

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الإسلام والديمقراطية، مصدر سابق، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص13.

باسم الدين، فالعمل على تطهير الدين ليس، بالنسبة إلى المصلح، إلا تعبيراً عن رفض الواقع، وطريقة لمعارضته، وكذلك، فالكتابات الكلامية، ككتابات جمال الدين الأفغاني (**الرد على الدهريين**)، أو كتابات الشيخ محمد عبده (**رسالة التوحيد**) كلها ذات دلالة سياسية واضحة»[1].

ويمكن القول، دون خشية السقوط في المبالغة، إنّ القرن التاسع عشر هو الوعاء الزمني؛ الذي شكل نقطة انعطاف تاريخية كبرى في تاريخ العالم الإسلامي، حيث شكل مفهوم الانحطاط المركزي في سلسلة مفاهيم مفكري هذا القرن، «انحطاطاً راجعاً، في نهاية الأمر، إلى التخلي عن مثل الإسلام، وعدم الالتزام بتعاليم الدين»[2]. وإذا كان المفكّر المسلم، في هذه المرحلة، قد نظر إلى الانحطاط، المفهوم الأثير عنده، بـ (نظارات) سياسية، فإنّه سرعان ما وجد نفسه متسربلاً بسربال المعارضة السياسية؛ إذ ما في الجبة إلا (المناوئ السياسي)، إن شئنا استعارة عبارة شهيد التصوّف أبي منصور الحلاج: «ما في الجبة إلا الله».

لقد حاز رفاعة الطهطاوي -بمعية الرحالين المسلمين الآخرين- قصب السبق في التنبيه إلى تأخر العالم، بما أبداه من ملاحظات ثاقبة، وتنبيهات جريئة تصب صراحةً وضمناً في رحم الاستبداد؛ الذي هو الأب الشرعي للانحطاط؛ الذي نكتوي بناره، ونتجرع مرارته في العالم العربي الإسلامي. ولا يقلّ محمد الصفار مكانة عن رفاعة الطهطاوي في التنبيه إلى مثالب العالم الإسلامي، والتنبيه على مناقب الغرب، مع الإشادة بالحرية وتجلياتها. بيد أنّ هذه الريادة لم تكن حكراً على الطهطاوي، ولا وقفاً على الصفار؛ لأنّ هناك العديد من كتب الرحلة؛ التي توقظ الضمائر، وتنبه الغافلين، دون أن تكفّ عن الإنحاء بظهرها للعدالة، والإشادة بها، مادام أنّ الغرب يدين لها في تقدّمه بدين لا يرد. فالعدالة، عند هؤلاء الروّاد، هي فيصل التفرقة بين الشرق

---

(1) المصدر نفسه، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص10.

والغرب، الانحطاط والتقدّم، الأنظمة السياسية المستبدة والأنظمة السياسية الديمقراطية. أمّا مصطفى فاضل؛ الذي ينحدر من عائلة ذات حسب، ونسب، وجاه، وسلطان، فقد كان صريحاً في الدعوة إلى العلمانية، ولم يتردّد في تسديد سهام نقده اللاذع إلى المؤسسة السياسية في الشرق الإسلامي، التي لا يخاف، في مؤاخذتها، لومة لائم، وقد اختار نامق كمال تبنّي النظام الدستوري، باعتباره خشبة خلاص من براثن الضعف والوهن؛ الذي يدبّ في الأوصال.

ودون الدخول في الفروقات -الصغيرة أو الكبيرة- بين المفكرين السلفيين والمفكرين العلمانيين، فإنّ الأنظمة السياسية الحاكمة شكّلت الهدف الأمثل لسهام هؤلاء جميعاً. وقد كان جمال الدين الأفغاني أستاذاً ثائراً يسعى لوحدة المسلمين، وظلّ مدافعاً عن الوحدة الإسلامية؛ التي حمل لواءها دون منازع، بمعية تلميذه، الذي كان يصدر مجلة (العروة الوثقى) في باريس. فجمال الدين الأفغاني وجه للإسلام المناضل، ظلّ يؤكّد ضرورة تنقية الإسلام من الشوائب التي لحقته، باعتباره البوابة الحقيقية للولوج إلى العصر، كما وقف شجى في حلق الأطماع الامبريالية، بالتنبيه إلى النظريات المادية؛ التي ينفّر منها، وينفر، في رسالته **(الرد على الدهريين)**، فإذا كانت المادية هي هلاك الفرد والأمة، فإنّ الدين هو نجاة هذا، وتلك.

ولذلك، لا مندوحة من وقف (الدمار المادي)، الذي ينذر بالبوار، ولا (يبشر) بغير الهلاك، «ومن المُؤكَّد أنّ مقاومة المادية شكّلت نوعاً من المعارضة الحاملة لدلالة سياسية مؤكّدة، ونتيجة لذلك، المصلح، في الواقع، معارض حقيقي. ونظراً لدفعه هذه المقاومة إلى أقصى حدّ، وكذلك لربطه إيّاه بالنضال من أجل تحقيق وحدة الدول الإسلامية، فإنّ الأفغاني يمثّل الصورة النموذجية للمعارض؛ الذي يقف أمام كلّ ما من شأنه أن يعرقل نشاطه، أو كلّ مَن يحاول إخماد ندائه»[1]، وبذلك يكون جمال الدين

---

(1) المصدر نفسه، ص26-27.

الأفغاني مقاتلاً من الدرجة الأولى على الجبهة الخارجية ضدّ الاستعمار، والجبهة الداخلية ضدّ الأنظمة السياسية التي لا تقرّ العيون.

يخبرنا التاريخ أنّ المغرب شكّل الاستثناء في قاعدة السيطرة العثمانية، وقد جعل سعيد بنسعيد العلوي من اندحار المغرب، في معركة إسلي وتطوان، نقطة انعطاف تاريخية سلبية كبرى لا تخلو من عواقب وخيمة، تمثّلت ثمرتها المرّة في الاستعمار، وسلوك العلماء مسلك الرفض، والاحتجاج، والمعارضة، وغيرها من المفاهيم التي لا تشوبها شوائب المهادنة والملاينة، كما فعل جعفر بن إدريس الكتاني؛ بل اشتد النكير على (المحميين)، و(أصحاب البصبور)، أو (المرتدين)، أو ما شئت من النعوت لهؤلاء (الخونة)، الذين يرفلون في الدمقس والحرير، وفي أفواههم ملاعق من ذهب. «فالاحتجاج السياسي، والنقد الأخلاقي، يتداخلان ليعطيا للدعوة إلى الجهاد شكل معارضة كاملة، تدير ظهرها لكلّ أشكال المهادنات المشبوهة»[1]، والخلاصة، التي يجب الخلوص إليها، تتمثّل في ظهور (المسألة الدينية) في الاحتجاج، الذي أرخى سدوله، وأناخ بكلكله على القرن التاسع عشر؛ لأنّ الدين يفعل فعله في فكر المعارضة.

لقد استطاع الغرب نزع كلّ أشكال الهالة القدسية والإطلاقية عن السلطة، عندما «أعطى لله ما لله ولقيصر ما لقيصر»، فسعيد بنسعيد العلوي يجعل من (دوران السلطة) معياراً للديمقراطية، أو عدمها. وقد لفت انتباه الأنتلجنسيا العربية، منذ البدايات الأولى، إلى كابوس الانحطاط الذي يجثم بثقله على العالم العربي، مقابل التقدم الذي يرفل الغرب في أنواره، هذا التقدّم الذي عزوه إلى الديمقراطية تارة، والعدل مرة، والنظام حيناً، والجهل بأسباب التجارة طوراً آخر.

وقد بذلت كوكبة من الباحثين العرب المعاصرين محاولات في الفهم والتفسير لهذه المسألة المهمة المدعوّة بـ: (الديمقرطية)؛ بل إنّ هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص46.

المحاولات التعليلية ليست حكراً على هؤلاء؛ بل امتدّت إلى بعض الباحثين الغربيين الذين يورد لهم المؤلف بعض النصوص الرائعة والمكثفة، التي تصبّ في صميم المسألة المدروسة، مثل: وليم زارتمان، وجون ووتر بيري.

والنتيجة، التي يتأدى إليها سعيد بنسعيد العلوي، جامعة لمختلف المقاربات، عندما يقول: «بين الولادة الحديثة والعسيرة للدولة (الحديثة) في العالم العربي (فما أشبهها بعملية قيصرية)، وبين عجزها عن الوفاء لما أبرمته من ميثاق ضمنيّ مع مختلف مكونات المجتمع، ومعاناتها لأزمة الشرعية معاناةً تدفعها إلى اللجوء إلى القهر والإسراف في استعمال العنف، وهذا من جانب أوّل، وبين الانعدام الفعلي لمعارضة حقيقية ومسؤولة، يكون بها التوازن الدقيق والضروري لاستقامة عملية دوران السلطة، ثمّ بين الضعف الذاتي للمجتمع في العالم العربي، وهذا من جانب ثانٍ، وبين الواقعين معاً، كانت سبل التحوّل الديمقراطي تتقلّص وتتضاءل باستمرار. ذلك ما يبدو أنّ مختلف محاولات طلب الفهم للحال العربية تنتهي إليه، مع اختلاف السبل التي سلكتها في التفسير، والوسائل التي اعتمدتها في الشرح والتدليل»[1].

لقد خصص سعيد بنسعيد العلوي العديد من صفحات مؤلفاته للحديث عن (الآخر)، كما نجد في الفصل الأول من كتابه (**أوربا في مرآة الرحلة**)[2]، أو في صفحات من كتابه (**الإسلام وأسئلة الحاضر**)[3]، مثلما خصّص مساحة شاسعة لدور الإسلام في الحوار الثقافي العربي اليوم، كما نجد في كتاب (**الإسلام والديمقراطية**).

---

(1) المصدر نفسه، ص75-76.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، أوربا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، ط1، 1416هـ - 1995م، ص11-12-13.

(3) العلوي، سعيد بنسعيد، الإسلام وأسئلة الحاضر، مصدر سابق، ص107.

وقد توخّى المؤلّف التدقيق والتمحيص في بعض المفاهيم والنعوت التي توصف بها، فتوقف عند الثقافة العربية الإسلامية، قبل أن يعلن المقدّمة التي يصدر عنها بالقول: «القضية، التي نصدر عنها، يستوجب الأمر إعلانها في عبارة صريحة، تقضي بلزوم القول بالتركيب المزجي بين العربية والإسلامية، في حديثنا عن الثقافة التي تنتسب إليها. وإذاً، طرفا الحوار المأمول هما الثقافة العربية الإسلامية من جهة أولى، و(الغير) الثقافي من جهة أخرى»[1].

ولا يخفى على الملاحظ الحصيف أنّه تشكّلت جبهة ترفض الحوار تحت يافطات جمة؛ لأنّ هذه المبررات لا تقنع الفطن الأريب واللبيب؛ الذي لا يمتاز بقصور النظر، لأنّه لا يقرّ بوجاهتها، واستقامتها، فالثقافة العربية، في العصر الكلاسيكي، تقدّم حجة دامغة على الانتصار للحوار للإفادة، والاقتباس، والاغتناء، والتعايش بين الثقافات المغايرة. وهل نحتاج، هنا، إلى التدليل على ذلك بالتوحيدي، ومسكويه، بل وابن النديم؛ والبيروني، كما توقف المؤلف عند ذلك، واستوقف. فسعيد بنسعيد العلوي يدعونا إلى إعادة النظر في الرأي الذائع، الذي يهول، وينفخ في معاداة أهل السنة لعلوم الأوائل، بالرجوع إلى المؤلفات الأخلاقية، والسياسية الأشعرية، ممثلاً لذلك بأبي حامد الغزالي، الذي نعته بـ: (عميد المذهب الأشعري)، وأبي الحسن الماوردي، الذي وصفه بـ: (عميد المذهب الشافعي)، والذي «يمثل مرحلة مهمّة من مراحل تطوّر البحث السياسي في الإسلام»[2]، وكلاهما يعكس «الحضور اليوناني القويّ والمؤثر»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص118.

(2) بنسعيد العلوي، سعيد، الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار الحداثة، ط1، 1982م، ص37.

(3) بنسعيد العلوي، سعيد، الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 5، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1405 هـ - 1985م، ص190 - 191. وانظر تأكيده ذلك، =

4- المسألة الدينية أعزّ ما يطلب في الفكر الإسلامي الحديث:

تُعَدُّ المسألة الدينية من أخطر القضايا التي تشغل الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وإن حاول أن يقلّل من شأنها رغبة أو رهبة. يقول محمد أركون، أيضاً: «ونلاحظ، حتى يومنا هذا، أنّ الكثير من المثقفين العرب، ذوي الشهرة والصيت، يرفضون أن يتخذوا المسائل الدينية الأكثر حساسية مادةً للدراسة العلمية، وأقصد بها المسائل التي أدرسها أنا هنا، والسبب أنّ بعضهم متأثر بالرفض العلمانوي لعلم اللاهوت المعتبر، وكأنّه شيء بالٍ عفى عليه الزمن، ومن ثَمَّ، ليست له أيّ صلاحية علمية، ولا يستحق الاهتمام في نظرهم. أما بعضهم الآخر، فيمارسون رفضاً تكتيكياً لطرح هذه القضايا الحساسة، وذلك لكي لا يورّطوا أنفسهم، أو ينقصوا شعبيتهم في أوساط الحركيين الشباب من مؤيدي القضية الأصولية (أوالإسلاموية)»[1].

ويعلق هاشم صالح على هذا النص باستغراب، قائلاً: «إنّه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن يتنطح أصحاب (المشاريع) (كمشروع نقد العقل العربي، أو غيره) لتجديد التراث، والخروج من المأزق، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني، أو تفكيك التراث الإسلامي من الداخل، أو تعرية الانغلاقات التراثية المزمنة... ومن ثَمَّ، هي مشاريع للتهدئة، أو للتلهية، ولا تؤدي إلى أيّ تحرير في العمق. وحده نقد العقل الإسلامي، بالمعنى الجذري، سوف يؤدي إلى ذلك»[2].

إنّ العالم العربي الإسلامي لم يحسم الأمر بعد في المسألة الدينية، التي مازالت مسألة مؤجلة، بينما حسم فيها العالم الغربي منذ قرون، ولذلك، لا

= أيضاً، في كتابه: الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1412هـ-1992م، ص12-13-14-15-251.

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص168.

(2) المصدر نفسه، ص168.

غنى للمثقفين المعاصرين من الانخراط في نقد العقل الديني في العالم الإسلامي، دون تردد، أو تأخر، وبكلّ جرأة واقتدار. «ينبغي أن أقول، بهذا الصدد، إنّ كتاب هشام جعيط (الفتنة) لا يرقى إلى المستوى الذي ننشده. إنّه لا يمشي في اتجاه أرخنة هذا الحدث الكبير؛ الذي غطت عليه كتابات المؤرخين القدامى في العصرين الأموي والعباسي. ويمكن أن أقول الشيء ذاته عن مشروع محمد عابد الجابري؛ الذي فضل التحدّث عن (نقد العقل العربي) بدلا[من (نقد العقل الإسلامي)، لكي يتحاشى المسائل الحارقة، والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي»[1].

وفي هذا الصدد، يمكن اعتبار محمد أركون أحد الباحثين العرب القلائل؛ الذين كانت لهم جرأة تناول هذه المسألة، التي بدأت قديماً مع المعتزلة، وحديثاً مع مفكري عصر النهضة السلفيين، وبعض المفكرين الليبراليين والماركسيين، أمثال صادق جلال العظم في كتابه (**نقد الفكر الديني**). ولعل عنوان (**نقد العقل الإسلامي**)، الذي وسم به محمد أركون مشروعه، أكثر إيفاء بالقصد من بعض المشاريع الفلسفية الأخرى، وخصوصاً (**نقد العقل العربي**)، الذي وسم به محمد عابد الجابري مشروعه الفلسفي.

ولعل كتابة محمد أركون لمؤلفاته، بلغة موليير، يجعله أقل إثارة للزوابع الدينية؛ لأن اللغة الفرنسية هي لغة الدقة، والنقد، والتعمق، لا تتضايق من اقتران النقد بالعقل الإسلامي، خلافاً للغة العربية، التي لم تغتنِ بالعلوم الإنسانية؛ «لأن اللغة الفرنسية مؤيّدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامةً، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد. أمّا اللغة العربية، فلا تتحمّل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضّل الجابري أن يقول **نقد العقل العربي**، وأُجبِرْتُ على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية، حيث أدرجت فصولاً من كتاب (**نقد العقل**

(1) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص55.

الإسلامي)، وقلت: تاريخية الفكر العربي (الطبعة الأولى، بيروت 1986م)»[1].

إنّ التراث العربي الإسلامي، في القرون الوسطى، لا يمكنه أن يسدّ مسد الحداثة، وينوب عن قضاياها، على الرغم من الجرأة الفكرية والعقلية التي بلغت مبلغاً لدى بعض الفلاسفة، والمتكلمين، والأصوليين، والفلاسفة الأدباء، أمثال: التوحيدي، والمعري، ومسكويه، والجاحظ: «أعتقد أنّ الجابري يسهم في حركة الاستهلاك الإيديولوجي للتراث. بمعنى آخر، إنّه

---

(1) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ سبق ذكره، صXII - XIII. ويرى محمد أركون أنّ مفهوم العقل الإسلامي يحيل على الوحي، الذي لا يترك للعقل سوى مهمة خدمته، والعقل الإسلامي، بهذا المعنى، لا يختلف عن العقل المسيحي، والعقل اليهودي. أمّا مفهوم العقل العربي، فهو اختيار ضال ومضلل وغير مستساغ، في نظر محمد أركون، الذي وسم زميله محمد عابد الجابري بـ: «العنصرية». يقول في هذا الصدد: «أما العقل العربي، فهو الذي يعبر باللغة العربية، أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه، والذي يتقيّد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتاباً مغاربيين يؤلّفون بالفرنسية. إنّ اللغة لا تختصّ بشعب، أو عنصر من عناصر البشر، إنها تتأثر، طبعاً، بتاريخ القوم، أو الجماعة، أو الأمة، الناطقين بها، ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع، وأعمق، وأكثر مرونة، وتعدداً، وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدودين ولغة؛ ولذلك فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي، ويصعب علي قبول ما أورده عابد الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي، ومن المعروف أنّه لم يتحرّر، في شروحه وتأويلاته، من تلبسات الذهنوية، والقومية، والعنصرية. وقد أوضحت ذلك، عندما أجبرني مدير سلسلة: ?Que sais- je على أن أستعمل عنوان: الفكر العربي. أمّا عنواني الآخر (الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري)، فإنه ينطبق، تماماً، على الوضع الفكري، والاجتماعي، والثقافي، الدال على النزعة الإنسية في المجتمع البويهي، حيث كان المسلمون، واليهود، والمسيحيون، والعرب، والأتراك، والفرس، وغيرهم من العناصر المتعايشة، يستعملون اللغة العربية في كلّ ما يعبّر عنه العقل ويمارسه». المرجع نفسه، صXIV، ويمكن للقارئ الكريم قراءة الصفحات الموالية للاطلاع على فرادة وتميّز مشروع نقد العقل الإسلامي، بعيون صاحب المشروع طبعاً.

يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية (أو العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية - الإسلامية)، ويحاول أن يقنع عرب اليوم بأنّه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنّهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوربية، ولكنّ المشكلة أنّ الحل لا يكمن في الاستهلاك الإيديولوجي للتراث، أو الافتخار بالآباء والأجداد، وإنما يكمن في اعتبار هذا التراث نقطة انطلاق للحاق بركب الحضارة والعصر، فالتراث العربي - الإسلامي، في العصر الكلاسيكي، يبقى سجين المناخ العقلي القروسطي، على الرغم من أهميته وعظمته. إنّه ليس الحل، وإنّما الوسيلة، التي إذا ما عرفنا كيف نستخدمها، ونطورها، ونتجاوزها، استطعنا أن نصل إلى الحل. يضاف إلى ذلك أنّ مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي، فالعقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول، وبإمكاننا أن نقبض عليه بشكل واضح وملموس، ونحن نصطدم به كلّ يوم، ومن ثَمَّ، فإنّ دراسته دراسة نقدية تاريخية -لا تجريدية ولا تأملية- أمر ممكن؛ بل إنّ نقد العقل الإسلامي، بهذا المعنى، يشكّل الخطوة الأولى، التي لابدّ منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة. والواقع أنّ الجابري تحاشى استخدام مفهوم (نقد العقل الإسلامي)، واستبدله بـ: (نقد العقل العربي) لكي يريح نفسه، ويتجنب المشاكل، والمسؤوليات. هذه حيلة واضحة لا تخفى على أحد. المشكلة المطروحة علينا اليوم، وغداً هي مشكلة نقد العقل الإسلامي؛ لأنّ العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل: لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود، فكيف يمكنك أن تنقد العقل العربي دون أن تنقد العقل الديني؟!.. هذا مستحيل. ومن ثَمَّ فإنّ نقد العقل اللاهوتي القروسطي، المسيطر علينا منذ مئات السنين، يشكّل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها، ومن دون القيام بهذا العمل، لا تحرير، ولا خلاص، والدليل على ذلك ما يحصل الآن»[1].

---

(1) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سابق، ص330-331.

ولعل ما يُؤسَف له أنّ العديد من اجتهادات الباحثين العرب المعاصرين، الذين أنتجوا مشاريع فكرية جريئة، لم تنل ما تستحقّه من اهتمام ورعاية، ما يجعل الوضعية، التي يجد المفكر المسلم نفسه مجبراً عليها، وضعية يرثى لها، ولا يحسد عليها، ويمكن أن نضرب مثلاً بنصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وسعيد بنسعيد العلوي، ومحمد أركون، الذي حرص على تجديد الفكر الإسلامي، وتطوير اللغة العربية، وإحلال الممكن التفكير فيه محلّ المستحيل التفكير فيه، وجعل المُفكَّر فيه، والمفهوم، والملموس، مكان ما لم يُفَكَّر فيه بعد.

وبعد كلّ هذا الجهد، الذي أجهد الرجل عقله به، تنكّر له حتى الزملاء، المثقفين والباحثين، الذين يغضّون الطرف عن هذا الاجتهاد الأركوني، دون أن يشيروا إليه من قريب أو بعيد، إن نقداً أو تأييداً.

«أرجو من القارئ أن يتأمّل معي، ولو للحظة قصيرة، وضع الباحث المسلم العربي، الذي يحرص على تجديد الفكر الإسلامي، وإثراء اللغة العربية بمعجم علمي حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يمكن التفكير فيه، منذ القرن الخامس عشر، ممكناً التفكير فيه، وما لم يُفَكَّر فيه بعد الفكر الإسلامي مفكراً فيه، ومفهوماً وملموساً. وعندما يتفرّغ الباحث لهذا العمل بنيّة خالصة، وتحمّس لدعوة فكرية ثقافية؛ إذ به يجد أن عدداً من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر، وينشر، ويضربون صفحاً عمّا قرؤوا، أو قرروا ألا يقرؤوا، ولا يشيرون، مرّةً واحدة، بالقبول، ولا بالرفض، إلى اجتهاد يستحقّ الذكر والتأييد»[1].

بل إنّ بعض العلماء سلكوا مسلك الافتراء عليه في المجلات والصحف المجيشة، «وإذا بفريق ثانٍ من العلماء المرموقين يثورون، ويهاجمون، ويفترون كذباً، ويحمّلون الكاتب ما لم يخطر في باله مرة واحدة، وما لم

(1) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سابق، صXIII.

يقصده ألبتّة، ويردّدون ذلك في المجلات والصحف المغذية للمخيال الشعبوي، حتى إذا طغى ذاك المخيال، واكتسب قوة سياسية، ينقلب المغذّون والمؤيدون له إلى أعدائه، ومشرديه، ومبطليه»[1].

ويسترسل محمد أركون في تعداد الفِرق، التي لم تستسغ اختياراته بطائفة أخرى تشكو من صعوبة وتعقّد وغربة كتاباته، بلهَ اجتهاداته، عندما يردف قائلاً: «وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم، وتعقد التركيب، وغربة النزعة، وثقل أسلوب الترجمة»[2]، وبهذا يتنكّر المجتمع لعقول أبنائه، كما تنكر، بالأمس، لابن رشد، الذي همشوه، ونفوه، فما يخشاه محمد أركون أن يؤول إلى المآل الذي آل إليه ابن رشد؛ الذي يقارن نفسه به، عندما يقول بنغمة مغتمّة: «هكذا، يتلقى المجتمع العربي المعاصر جهود أبنائه، الذين لا يستطيعون أن يتحمّلوا تأثير العوامل السلبية فيه، وانتشار الجهل، وعدم التسامح، وهكذا تتجدّد سوسيولوجية الفشل؛ التي همشت ابن رشد، وأمثاله، وأزالت نفوذهم الفكري والثقافي، وقضت عليه»[3].

إن القراءة الاجتهادية والتجديدية؛ التي قدمها سعيد بنسعيد العلوي، قراءة أصيلة من الداخل، وليس من الخارج. صحيح أنه يتعامل، أحياناً، مع مفاهيم ومناهج غريبة المنشأ والأصل عن الإسلام، ولكن بعد تَبْيِئتها، وتبيان سياقها المعرفي والحضاري، وضوابط الاستفادة منها، والتنسيق بينها.

«المشكلة أنّ العديد من النصوص الإسلامية تُمارَس عليها أنواع من القراءات ليس لها من معنى (القراءة) إلا الاسم، وإلا فإنّها أقرب ما تكون إلى الفكر الإسقاطي، وإلى الأحكام الإيديولوجية. لا أدلّ على تجنّبها شروط القراءة العلمية من كونها تتجاهل الخصوصية التاريخية؛ التي ورد فيها النصّ المقروء، ومن كونها تتعامل معه تعاملاً انتقائياً، وليس تعاملاً

(1) المرجع نفسه، صXIII.
(2) المرجع نفسه، صXIII.
(3) المرجع نفسه، صXIII.

استقرائياً كلياً، ولكونها، أيضاً، حينما تطمح في تحطيم كلّ شيء في التراث، والتشكيك في ثوابته باسم النقد، أو التفكيك، تتوهّم أنها ليست مطالبة بالحجة والدليل على سلامة معول الهدم لديها، وشرعيته، وليست محتاجة إلى تبرير (تقليدها) الحداثي لمناهج العلوم الإنسانية؛ التي ولدتها ظرفية أوربة الخاصة.

وقد سبق أن لاحظنا، بخصوص هذا التقليد المبالغ فيه لحداثة العصر، وهذا التبشير الفجّ بالأنتربولوجيا، وباقي العلوم الإنسانية، دون فهم، ولا إدراك لأبعاد وحدود هذه العلوم، لاحظنا أنّ القدرة على هدم كلّ شيء أمر سهل يستطيعه كلّ أحد، ولكنّ الهدم لا ينهض بذاته (دليلاً) كافياً على البناء، وامتلاك الحقيقة البديلة»[1].

وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ المشروع، الذي رسم سعيد بنسعيد خطوطه العريضة، وحفر فيه، منذ ردح من الزمن، ليس طوباوياً، أو دون قاعدة سوسيولوجية عريضة، فهو مشروع أصيل قد يتيح انبثاق ذات بشرية جديدة، بعيداً عن القراءة الاستهلاكية من جهة، والأطروحات والرؤى الاستشرافية، أو الدعاية لها، من جهة أخرى. ولذلك، نحن لا ندعو إلى تقديس التراث الإسلامي؛ بل ندعو إلى ضرورة مراجعته مراجعة نقدية علمية بعيدة عن المقلدين الأصوليين.

«نحن المعاصرون نتطلّع إلى مراجعة نقدية علمية لكلّ ما وصلنا من تراثنا الإسلامي، إلا أنّ هذه المراجعة لا ينبغي أن تكون إسقاطاً، ولا غنوصية جديدة، ولا، بالأحرى، محض تقليد، حتى لو كان هذا التقليد لما ينعت بالحداثة؛ لذا كفى من التقليد المذموم رأساً، سواء لهذا الجانب أم ذاك، وكفى بالخصوص من التخندق، أو التوظيف الإيديولوجي؛ الذي قد يركبه مشروع قراءة ما، لا ليقرأ التراث أساساً، ولكن ليصفي حسابه مع خصوم سياسيين في الواقع المعيش فحسب! فالمطلوب، إذاً، أن نجعل من العقل،

(1) الصغير، عبد المجيد، حوار العدد، مرجع سابق، ص41.

بمفهومه الإيجابي، أساساً ننطلق منه لمراجعة القديم والحديث معاً. والإسلام يتحدانا إن نحن سلكنا طريق (صريح العقل)، فلا يمكن أن نصل إلى ما يناقض (صحيح النقل). وصحيح النقل ليس قطعاً هو كلّ الموروث، كما أنّ صريح العقل ليس كلّ ما تروجه أبواق مقلّدي الحداثة، الذين أبانوا، في ظلّ تتابع أحداث هذا القرن، أنّ (قراءتهم) تنخرط في أفق إيديولوجي تقف وراءه قوى سياسية هنا وهناك تستهدف تحقيق مكاسب مادية، ومواقع سياسية، أو تصفية حساب مع خصوم فكريين وسياسيين»[1].

5- الدفاع عن الصلات الاستلزامية بين الأصلين (أصول الدين وأصول الفقه):

لا جدال في أنّ الخوض في أصول الفقه ليس نزهة، أو عملاً سهلاً؛ بل هو عمل ثقيل وعسير، فهو مبحث عذب المذاق، لكنّه صعب المورد، لا سيّما بالنسبة إلى أولئك، الذين جعلوا من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتمون إليها، وينتسبون إليها؛ إذ لا يختلف اثنان في أنّ مهمة المفكر المسلم، في علم أصول الفقه، مهمّة عسيرة وعويصة؛ لأنّ الأمر لا يقتضي الاحتجاج بالعقل وحده، بل يتطلّب معرفة شاملة بالدين، والارتياض بعلومه المتعدّدة، ومع ذلك فإنّنا نكون أقرب إلى جادّة الصواب، إذا قلنا إنّه لا مبرّر لنا لاستبعاد هذا العلم من شعبة الفلسفة، فهو «ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون، في جملتها، من جنس المباحث التي يتناولها أصول العقائد؛ الذي هو علم الكلام؛ بل إنّك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمّونها (مبادئ كلامية)، هي من مباحث علم الكلام. وأظنّ أن التوسّع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، سينتهي إلى ضمّ هذا العلم إلى شعبها»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص41.

(2) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1966م، ص27.

وإذا لم يكن بدّ من الكلام في هذه المسألة، فلنقف عند المعتزلة والأشاعرة كأصوليين؛ لأنّ هناك تداخلاً وتعالقاً وتكاملاً بين علم الكلام وأصول الفقه؛ إذ «ليس من السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الخطابين الكلامي والفقهي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى، واعتباراً، كذلك، للقدرة، التي أبداها العديد من رموز الثقافة الإسلامية، في الاضطلاع بالوظيفتين معاً، وظيفة المتكلم ووظيفة الفقيه - الأصولي»[1]. فكبار المتكلمين كانوا من أئمة الأصول، وفحوله، وكتبهم عن الأصلين طارت بشهرتها الآفاق، وهذا يعني أنهم لم يكونوا من المثقفين ذوي البعد الواحد -إن جاز لنا استخدام هذا التعبير- يقتصرون على الكتابة في الأصل الواحد؛ بل مثقفون متعدّدو الأبعاد، يأخذون من كلّ شيء بطرف، كتبوا في الأصلين معاً: أصول الدين، وأصول الفقه؛ ولذلك فهم ليسوا متكلمين وكفى، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان.

وقد يكون من الأمانة العلمية القول: إنّ رسالة الإمام الشافعي هي أول مؤلف في أصول الفقه؛ الذي لا يرد في كتابه إلا باسم أصول أدلّة الأحكام، على الرغم من أنّ الشافعي -سيد علماء المسلمين بلا مدافع على حدّ نعت علي سامي النشار- لم يدرك أنّه يضع الأسس، ويقعّد القواعد لعلم أصول الفقه؛ إذ إنّ «أوّل من أسس هذا المذهب [أصول الفقه] على نطاق واسع هو الشافعي (204هـ/ 820م)»[2].

وهذه الأسبقية يعترف بها صاحب (**المقدمة**) بقوله: «وكان أوّل من كتب فيه [يروم أصول الفقه] الشافعي (ض)، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها في الأوامر، والنواهي، والبيان، والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثمّ كتب فقهاء الحنفية فيه، وحقّقوا تلك القواعد،

---

(1) الصغير، عبد المجيد، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة شهرية، العدد 7، منشورات رمسيس، ص39.

(2) A. J. Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis And Historical development, (op. cit), p. 253.

وأوسعوا القول فيه، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك... والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الاستدلال بالعقل ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم»[1].

وإذا كان المغزى السياسي لعلم الكلام معروفاً، فإنّ الجدير بالذكر، في أصول الفقه أيضاً، عدم انفكاكه عن الملابسات السياسية، والظروف الاجتماعية، فهناك علاقة جدلية بينه وبينها، لا ينكرها إلا مكابر، أو مباهت، وإذا كان التآخي بين العقل والنقل في علم الكلام معروفاً أيضاً، على الرغم من الفروق الدقيقة بين الاعتزال والأشعرية، فإنّنا ملزمون، هنا، أيضاً، بتأكيد كون أصول الفقه لا يشذّ عن هذه القاعدة، «فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول، حيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد؛ الذي لا يشهد له العقل بالتأييد، والتسديد»[2].

ولا نعدو الصواب، حين القول: إنّ الإمام الشافعي -الذي وصفه إمام الحرمين بأنّه «أعرف خلق الله بأصول الشريعة، وأضبطهم لها، وأشدّهم كيساً واتقاداً في مآخذها، وتنزيلها منازلها، وترتيبها على مراتبها»[3]- أسّس قارة جديدة في المعرفة، على الرغم من أنّ **رسالته**، بقيت ثاوية في رفوف الخزانات العربية، ولم يُكترث بها إلا في القرن العشرين. ولعلنا نكون أقرب إلى جادة الحق إذا قلنا: إنّ بزوغ علم أصول الفقه لم يأتِ مجاناً، ما دام أنّ الهاجس؛ الذي أقضّ مضجع الشافعي في تأليف **رسالته**، هو محاربة «الفوضى التشريعية والقضائية السائدة في عصره، وكان يريد أن يخلع على

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص504.

(2) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، ص4.

(3) الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ج2، مرجع سابق، ص749.

الفقه والتشريع نوعاً من التماسك، والانضباط، والوحدة، لمواجهة قضايا العصر والمسلمين آنذاك... وهذا العمل، مشروعاً فكرياً، لا يزال صالحاً وضرورياً بالنسبة إلى المسلمين اليوم»[1].

وإذا كان الإمام الشافعي أوّل من كتب في أصول الفقه، فإنّ المتكلمين كتبوا، بعدَه، مؤلفات رائعة ستظل شاهدة على طول يدهم، ورسوخ كعبهم في هذا الفنّ. ويمكن أن نذكر من أهمها: كتاب **(المعتمد في أصول الفقه)** لأبي الحسين البصري[2]، وكتاب **(التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد)** -الذي ضاع- في اثني عشر مجلداً لأبي بكر الباقلاني، الذي

---

(1) أركون، محمد، الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، العدد 59 - 60، صيف/ خريف 1989م، دار الساقي، ص22.
والمعنى نفسه يردّده باحث آخر، عندما يقول عن علم أصول الفقه إنّه «ظهر نتيجة الانحراف؛ الذي بدأ يتسرّب في فهم النصوص، وفي تنزيلها، كما ظهر لمواجهة التسيّب، وعدم الانضباط اللذين بدأا يتلبسان بالحقائق الدينية، ويُحِلّ الأفهام الخاطئة المنبثقة عن اجتهاد لم يستكمل شروطه محلّ الأفهام القويمة السديدة، الأمر الذي ترتّب عليه -في بعض الأوساط- ميل إلى التلاعب بالنصوص، وانطلاق في تأويل النصوص، وتوجيهها بوجهٍ، وبغير وجه، بدعوى حرية الاجتهاد، والتفكر المستقل. فكأنّ علم الأصول جاء ردة فعل على تلك الظاهرة، التي أوشكت أن تقوّض أركان الدين، فكان بمنزلة علم ضابط لحركة الاجتهاد فهماً للنصوص، وتطبيقاً للأحكام المستنبطة منها». سانو، قطب مصطفى، المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد التاسع، صفر/ ربيع الأول 1418هـ - تموز/ يوليو 1997م، ص40.

(2) لا يمكن للقارئ النبيه إلا أن يستغرب من تكرار بعض الباحثين المعاصرين عبارة ابن خلدون؛ التي تجعل من كتاب (المعتمد) شرحاً لكتاب (العهد) لقاضي القضاة، وليس كتاباً قائماً بنفسه! بينما الأمر غير ذلك؛ إذ يستهلّ أبو الحسين البصري هذا الكتاب بقوله: «ثمّ الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب (العهد)، واستقصاء القول فيه، أنّي سلكت في (الشرح) مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله... فأحببت أن أؤلف كتاباً مرتبة أبوابه، غير مكررة...». المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، =

استحقّ لقب (شيخ الأصوليين) عن جدارة واستحقاق، وكتاب (**البرهان في أصول الفقه**) لأبي المعالي الجويني، وكتاب (**المستصفى من علم الأصول**) لأبي حامد الغزالي.

وإذا ولينا بأنظارنا شطر الأندلس والمغرب، فإنّنا نجد هناك كتاب (**الإحكام في أصول الأحكام**) للفقيه الظاهري الأندلسي ابن حزم، وكتاب (**الموافقات في أصول الأحكام**) لشيخ المقاصد أبي إسحاق الشاطبي، الذي عَدَّ قضايا أصول الفقه شموليةً وقطعيةً، عندما قال: «إنّ أصول الفقه في الدين قطعية، لا ظنّية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[1].

وبإمكاننا النظر إلى هذه المؤلفات، التي ذكرناها، من الناحية المذهبية، فنقول: إنّ المعتزلة لهم كتاب (**المعتمد**) لأبي الحسين البصري، والأشاعرة لهم كتاب (**البرهان**) لإمام الحرمين، وكتاب (**المستصفى**) لحجة الإسلام، وكذلك الظاهرية لهم كتاب (**الإحكام**) للفقيه الظاهري الأندلسي، وهناك المنحى التجديدي الأشعري؛ الذي يمثله صاحب (**نظرية المقاصد**). فالإمام الشاطبي من المجيدين كلّ الإجادة، ومن المقلّين كلّ الإقلال، حيث إنّ عدد كتبه لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة. يقول ابن خلدون: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب (**البرهان**) لإمام الحرمين، و(**المستصفى**) للغزالي، وهما من الأشعرية. وكتاب (**العهد**) لعبد الجبار، وشرحه (**المعتمد**)

= بالتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، طبعة المعهد الفرنسي، دمشق، 1384هـ/1964م، ص7.

ويمكن التمثيل لهؤلاء الباحثين بـ: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي في مقال: الغزالي: المنهج وبعض التطبيقات، ندوة أبي حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 9 سنة 1988م، ص120.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الأحكام، ج1، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ص10.

لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه. ثمّ لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما: الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازي في كتابه (**المحصول**)، وسيف الدين الآمدي في كتاب (**الأحكام**)»[1]. ولا يخفى على الرشيد الفطن تجاهل النص الخلدوني لحضور المذهب الظاهري في أصول الفقه!

إنّ حديثنا، في هذا الصدد، هو حديث عن واضعي المذاهب، ومطوريها، فنحن لا نتحدّث عن تحوّل أصول الفقه إلى أرجوزات، وشروح، وحواشٍ، ومختصرات، وما نودّ تأكيده، منذ الوهلة الأولى، أنّ كتب أصول الفقه، هي كتب يسمها المذهب الكلامي بطابعه دائماً؛ لأنّ «علماء الكلام - معتزلة وأشاعرة خاصة- قد توجّهوا في البحث في علم الأصول، وعقولهم مزوّدة... بمسلماتهم، ومقرراتهم الكلامية»[2]. وبعبارة أدقّ: إننا، عندما نقرأ كتاب (**المعتمد في أصول الفقه**) لأبي الحسين البصري، على سبيل التمثيل والاستئناس، فإنّنا لا نشتم منه رائحة الاعتزال فحسب، وإنّما نشتم منه كونه كتاباً كتبه معتزليّ قلباً وقالباً، سواء فيما يتعلق بترتيب أبوابه، أم المواقف المتخذة من العقيدة، فعلم أصول الفقه ينهل من منبع الكلام، ويغترف من صحونه، حيث يقول ابن عاصم في المرتقى الأصولي عن هذا الاستمداد:

ومستمد من الكلام والنحو واللغة والأحكام

إنّ تداخل علم الكلام وأصول الفقه بلغ من الدرجة حداً أصبح فيه علم أصول الفقه لا يلمح، فحسب، إلى علم الكلام[3]، بل يعجّ بالمسائل

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص504.

(2) سانو، قصب مصطفى، المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، سبق ذكره، ص60. ويقول أيضاً: «بناء على تنافس الفرق، وتباريها في مساندة آرائها، وتعضيدها، اتّجه كلّ فريق إلى علم الأصول، ليضمنه مباحث كلامية خادمة لغاياته وأهدافه المتمثلة في القضاء على حجج الخصم، وأدلته، وبراهينه، والانتصار لمقرراته ومتبنياته». المرجع نفسه، ص67.

(3) من هذه العبارات التي تلمح إلى علم الكلام في الكتب الأصولية، نذكر:

الكلامية، إلى درجة أنّنا، عندما نتقدّم في قراءة بعض النصوص الأشعرية، أو الاعتزالية الكبرى، تتصيّد أعيننا مفاهيم فقهية، وعبارات كلامية، تكون متضمّنة آناً، وصريحة آناً آخر. فالنصوص الأصولية فيها مستلزمات كلامية، على الرغم من أنّ أصحابها لا يشغلون أنفسهم بقضايا كلامية، لأنّهم يبدؤون من حيث انتهى المتكلم؛ إذ «ما من علم من العلوم الجزئية، إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر»[1].

وهكذا، نجد أنفسنا، أثناء تحليل بعض النصوص الأصولية، ملزمين بالحفر في النص الكلامي!، فالخلاف الأصولي يسير، جنباً إلى جنب، مع الخلاف الكلامي، ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا، أنّ علم الكلام هو العلم الكلي من العلوم الدينية، فعلم أصول الفقه، من حيث قسمة العلوم، يُعَدُّ مستخلصاً من هذا العلم الكلي، والأكبر، والأشرف.

والسؤال المطروح، هنا، بصدد الأصلين (أصول الدين، وأصول الفقه)، هو الآتي:

ما منزلة النظرية السياسية واسطة العقد بين الأصلين؟

= «فإننا سنذكر سرّ ما نعتقده في خلق الأعمال؛ إذ لا يحتمله هذا الموضع». الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ج1، مصدر سابق، ص89.
«تقرير ذلك في فنّ الكلام»، المصدر نفسه، ص90.
«وقاعدة القول في الثواب والعقاب، تستقصى في غير هذا الفن»، المصدر نفسه، ص91.
«وإثبات ذلك على المتكلم، لا على الأصولي». الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج2، مرجع سابق، ص6.
ويقول عن كلام الله: «وفهم ذلك غامض، وتفهيمه على المتكلم، لا على الأصولي»، المصدر نفسه، ص7.
«وحكم الاستطاعة يذكر في الكلام». الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق-سورية، ط3، 1419هـ/ 1988م، ص84.

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج1، مصدر سابق، ص16.

إنّ النظرية السياسية تجد جذورها، بدورها، في علم الكلام، وأصول الفقه، «ولعله لا يخفى على المشتغل بالتراث العربي الإسلامي أنّ النصوص الأخلاقية والسياسية، وكذا الكتابة الصوفية، تبين عن كثير ممّا لا يبين عنه القول الكلامي والأصولي، ومن ثَمَّ فإنّه يتجلّى في التشريع للعمل، والتخطيط له، ما ليس يظهر في التنظير للمعرفة، والعمل على إرساء قواعدها وأسسها»[1].

فنحن نجد، في الثقافة العربية الإسلامية، تقابلاً بين النظر والعمل، وبعبارة أدقّ، بين العلم والعمل، فقراءة النصوص الأشعرية تجعل مؤكداً لدينا أنّ الفوارق بين الأخلاق والسياسة تنعدم، «وقد يجدر بنا أن ننبّه، منذ الوهلة الأولى، إلى أنّه من العسير على الناظر في كتابة مفكّر أخلاقي وسياسي معاً أن يفصل، في كتاب (**أدب الدنيا والدين**)، بين ما يعدّ حقاً نظراً سياسياً، وما يُعَدُّ فكراً أخلاقياً، أو نظرية في الأخلاق»[2]. ولا حيد عن السداد في اعتبار كتاب (**تهذيب الأخلاق**) لابن مسكويه نموذجاً لحضور الفكر الفلسفي في الأخلاق، حيث نجد أسلمة للمفاهيم اليونانية في الفضيلة، وهذا ما ينطبق، كذلك، على الفارابي، فالفكر الأشعري نقطة التقاء بين منظومتين مرجعيتين اثنتين: المنظومة اليونانية التي تبدو ساكنة، والمنظومة العربية الإسلامية، وهي منظومة متحركة.

إنّ النظرية السياسية تحتلّ مكان الصدارة في المنظومة الأشعرية، ذلك أنّ المخاطب الحقيقي للأشاعرة هو الشيعة الباطنية، ويمكن عَدُّ «الماوردي العمدةَ في النظر الأشعري في الإمامة، وأن ما أتى به هو القول الفصل فيها»[3]، فقراءة الفكر السياسي الأشعري تجعلنا نكتشف نوعين من الكتابة

---

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص231.

(2) المصدر نفسه، ص242.

(3) المصدر نفسه، ص286.

السياسية: هناك النصائح والآداب السياسية، ثمّ هناك التشريع وتقنين الأحكام السياسية، فالمفكر السياسي، في الفكر السياسي الأشعري، غالباً ما يكتب في الموضوعين، ودليلنا في ذلك كتابات الماوردي؛ الذي كان فيها شافعياً؛ بل عميداً للمذهب الشافعي في زمانه، على حدّ النعت الذي نعته به سعيد بنسعيد العلوي[1]. وكان تعامله مع السياسة قراءةً لما هو واقع، ولما هو حاصل عملياً، فقد كان الاشتغال النظري بالسياسة عبارة عن إسداء النصح، والمواعظ، وكتابة الآداب، والحكم السلطانية، ثمّ كان عبارة عن مجموعة من التشريعات والأحكام، فكتب في السياسة كمواعظ، وفي السياسة كتشريعات.

وقد يكون من باب الأمانة العلمية القول: إنّ تفكير الماوردي في السياسة يختلف عن تفكير الفارابي فيها؛ لأن الأول فقيه ينظر في السياسة كنوازل، فهو رجل المجابهة العملية مع مشكلات الحياة. إنّ الفقيه المشرع يتعامل مع السياسة كتشريعات، وقوانين، وأحكام مضبوطة، وهذا هو معنى ومغزى عنوان (التشريع والتدبير)، الذي وسم به سعيد بنسعيد العلوي الفصل التاسع من كتاب (**الخطاب الأشعري**). والفقيه الناصح يتعامل مع الملك، وهو ناصح له، وهذا هو معنى ومغزى عنوان (النصيحة والتدبير)، الذي وسم به المؤلف الفصل الثامن من كتاب (**الخطاب الأشعري**) كذلك. «وهو، لذلك، معلم للسلطان، ومرشد له، على حد تعبير الغزالي. ولو شئنا أن نعبّر عن العلاقة، التي تقوم بين الفقه والسياسة، وطلبنا العبارة المعروفة في سياق الفكر السياسي في الإسلام، لقلنا عن تلك الصلة: إنّها فنّ التدبير، تدبير شؤون الخلق، وتدبير شؤون الرئاسة والسلطة»[2]. فالأشاعرة يقرؤون التاريخ بمنظارين اثنين: تاريخ الإنسانية جمعاء، وهو تاريخ الحكم والمواعظ، التي تستمدّ من تجارب وأخبار الأمم، وما ذكره السلف انطلاقاً من الحديث

---

(1) المصدر نفسه، ص243.

(2) المصدر نفسه، ص269.

المشهور: «**الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها**»[1]، ثمّ التاريخ عندما يكون مادّة مصدرية للتشريع، وسنّ القوانين.

فالماوردي، عندما يريد أن يشرع الأحكام للوزارة، أو للخراج، أو لقانون الأرض، يعتمد على تاريخ الإسلام المحض، فيكون القياس، على هذا المعطى، الدولة الأشعرية، كما يشرّع الماوردي لأحكامها، هي «دولة الخلافة»[2]. أمّا التاريخ في كتابات المفكر في الآداب السلطانية، فيحضر بحسبانه مصدراً للموعظة والعبرة، ولذلك فهو تاريخ الإنسانية جمعاء. «الفقيه يقرأ تاريخ الأمم، والدول، والملوك، قراءة أشعريّ يصدر، في قراءته، ومن ثمّة في نتيجة القراءة، عن مقتضيات المذهب الأشعري، ومستلزماته كلها»[3].

6- راهنية النص التأسيسي الأنواري لكانط «ما هو التنوير؟» لفتح باب الاجتهاد والتجديد الذي أقفلته عصور الظلام:

إنّ الفلسفة ضرورية في صنع الإنسان المسلم المتنور الجريء الممارس لحرية فكره بثقة، ودون توجيه الآخرين، والمدافع عنها ضدّ كلّ أصناف التبعية والوصاية، من خلال الإقدام على استخدام الفهم الخاص، ولذلك تميّز المجدّدون، عبر التاريخ، بتوافرهم على الجرأة الفكرية المطلوبة لطرح السؤال المعاصر، وصياغة الجواب، في المواضيع التي تناولوها بالانحياز إلى خيار الإنسان الفاعل في التاريخ، وتحضرني هنا مقالة كانط (Kant): «ما التنوير»، التي دافع فيها عن جانب مهمّ لدى الإنسان لا ينبغي أن يمسّ داخله، وهو الحرية، بمعنى تقدير الحرية الفردية، والفصل بين ما هو فردي وما هو عمومي.

فالتنوير هو خروج الإنسان من وضع الحجر الذي يتحمّل مسؤوليته بنفسه، وهذا الحجر يعني عجز الإنسان عن استعمال عقله دون وصاية غيره،

(1) رواه الترمذي في سننه، رقم: 2687.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص292.

(3) المصدر نفسه، ص269.

ولا يعود هذا القصور إلى عقله، وإنما إلى القصور في اتخاذ القرار، وافتقاد الشجاعة في استعمال هذا العقل، وهذا هو شعار الأنوار: تجرّأ على المعرفة وإعمال عقلك الخاص. وكأني بالشرط الوحيد للتنوير هو الحرية في الاستعمال العلني للعقل في كلّ المجالات، وهو ما يفتقر إليه الناس في الوضع الراهن، لا سيما في الأمور المتعلقة بالدين والسياسة.

قد يكون من باب الأمانة العلمية القول: إنّ العقل ليس حكراً على الفلسفة وحدها؛ بل يسلكه الباحث في شتى الميادين المعرفية الأخرى، فالأديب، والمؤرخ، والعالم، كلهم، يتقاسمون العقل، ويمارسونه في تحليلهم لأفكارهم، وبنائهم لمواضيعهم؛ بل إنّ العقل أدى ويؤدي دوراً حاسماً في الدفع بالتقدم العلمي إلى الأمام، وتفسير الظواهر الطبيعية، واستخلاص القوانين، واستنباط الأحكام.

ومع ذلك، فقد يكون من باب تحصيل الحاصل، كما يقول المناطقة، قولنا: إنّ العقل هو أهمّ ما يميز جنس القول الفلسفي، وهذا العقل الفلسفي له خصائصه وخاصياته؛ التي تفصل استعماله عن كلّ ما عداه من الاستعمالات الأخرى، في المباحث الفكرية، والمجالات الإنسانية الأخرى، فهو نقطة الانطلاق الإجبارية في الفلسفة، أسهم في نزعة الأنسنة، وتطوّر البشرية نحو الأحسن والأسعد. وهذا العقل هو عقل سؤول حول الإنسان والوجود، الذي هو أعزّ ما يطلب اليوم، حسب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (Martin Heidegger)؛ الذي أعطى الفلسفة انطلاقة وتوجهاً جديدين في القرن العشرين، حيث يرى أنّ «السؤال قد سقط اليوم في طيّ النسيان»[1].

---

(1) يفتتح مارتن هايدغر كتابه العمدة: الوجود والزمان، بتأكيد نسيان سؤال الوجود، قائلاً:

"La question est aujourd'hui tombée dans L'oubli". Martin Heidegger, Etre et Temps, traduction par Emmanuel Martineau, Edition numérique Hors - commerce, P. 41.

لقد اقترنت المشاريع التجديدية، منذ بداياتها الأولى، بالجرأة على استعمال العقل، من خلال السؤال العام الذي أخذ الصيغة المعروفة: لماذا تقدم الغرب، وتخلف المسلمون؟ وتدقيقاً، أيتعلّق التخلّف بالابتعاد عن الإسلام الصحيح أم بالتمسك بالإسلام؟ ولذلك يمكن اعتبار التخلف هو الثابت، الذي عليه المتغير من أجوبة المجددين، فهو أشبه باللازمة لدى أصحاب التجديد؛ الذين مارسوا الجرأة العقلية ممارسةً قوية في اجتهاداتهم.

والغاية، التي رمى إليها هؤلاء، هي تحرير العقول من أسر الخوف، وخلق النزعة الفردانية، وأنسنتها (جعلها في خدمة الإنسان)، وذلك من خلال الشك والسؤال، «فقد وصف غادامير فنّ السؤال بأنّه هو فنّ الاستمرار في طرح الأسئلة، ولذلك، هو فن التفكير»[1]. فالسؤال يبدأ بالشك في الأقوال الشائعة والجاهزة؛ التي توضع بين هلالين، وهذا الشك مرحلي وليس دائماً، إيجابيّ وليس سلبياً، منهجي وليس مذهبياً، وسيلة وليس غاية. «لقد كان البحث عن اليقين مرفقاً دائماً بممارسة الشك، حتى صار الشك المنهج الذي يؤدّي وحده إلى العقلانية، عندما صاغها ديكارت في عبارة عضوية واحدة هي (الشك المنهجي)»[2].

لقد امتلك المجددون الحقيقيون الجرأة الفكرية، والمبادرة الفردية لاستعمال العقل بشكل منهجيّ وعقلي واضح قائم على الفحص والاستنتاج الشخصيين؛ ولذلك كان عليهم أن يتّخذوا موقفاً نقدياً من المأثورات والموروثات المهلهلة؛ التي كبلت الفكر الإسلامي منذ عصر التخلف، وأعاقته عن الحركة، والنمو، والتقدم، والتحرر. وعلى هذا الأساس، يختصّ التجديد بنزعة نقدية متميزة.

---

(1) صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م، ص229.

(2) المرجع نفسه، ص18.

ومن دون الدخول في تفاصيل مفهوم العقلانية والتوظيفات؛ التي وظف بها داخل أنساق الفكر الإسلامي، نذكر أنّ العقلانية لا تطرح نفسها نقيضاً مباشراً للتجربة ومعطياتها، وإنّما كلّ ما في الأمر أنّ موضوعات الدين، موضوعات ميتافيزيقية، هي من الشساعة، والشمول، والخصوصية، إلى حدٍّ يستحيل معه معاينة هذه المواضيع داخل حقل التجربة، أو الإمساك بها.

ومن المعلوم أنّه لا يمكن الحديث عن الفلسفة الحديثة دون استحضار أحد عمالقتها؛ الذين دمغوا العصر الحديث بكتاباتهم الأنوارية؛ التي شكلت همزة قطع مع العصر الوسيط، ونقصد، بذلك، إيمانويل كانط (Emmanuel Kant)، فإذا كان ديكارت (Descartes) قد استأهل لقب أبي الفلسفة الحديثة، فإنّ كانط هو أمّها التي تحمّلت آلام مخاضها، حيث شكلت مصنفاته الينبوع الذي لا ينضب معينه، والأفق الذي يصعب تجاوزه. ومن هنا، العودة المستمرة والمتواصلة والدائمة لكانط، الذي يكاد يفرض نفسه على الأزمنة اللاحقة، ويحافظ على راهنيته، ويحضرني، هنا، الباحث المغربي عبد الحي أزرقان، الذي يحاول تعليل الرجوع إلى الفيلسوف الألماني كانط، قائلاً: «[...] يتعلق الأمر، هنا، بنقطة أساسية أدّت دورها في الرجوع من جديد إلى كانط، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ولكن هناك عناصر كثيرة تجعل فلسفة كانط، في نهاية المطاف، تفرض نفسها باستمرار على المهتمّ بالفكر الفلسفي أكثر من غيرها، على الرغم من أنّ كانط يؤكّد تعلّم طريقة التفلسف بدل اللجوء إلى تعلّم فلسفة معينة.

لنتذكر قوله الشهير: «ليست هناك فلسفة ينبغي تعلمها، وإنما ينبغي أن نتعلم كيف نتفلسف».

أقدّم، هنا، بعض النقاط، التي تجعل كانط حاضراً باستمرار، أو ممكن التحيين، حسب التعبير الذي جاء في السؤال: كيف يمكن الاستغناء عن كانط، وهو الفيلسوف الذي طرح الأسئلة الشهيرة، أسئلة ستظلّ (راهنية) وأساسية، بالنسبة إلى كلّ إنسان ممارس للفكر الفلسفي، ولِمَ لا تكون بالنسبة

إلى كلّ ممارس للفكر بشكل عام؟ لنذكّر بتلك الأسئلة: ما الذي أستطيع معرفته؟ ما الذي ينبغي عليّ فعله؟ ما الذي يمكنني ترجيه؟ ما الإنسان؟ ثم كيف يمكن ألا نستحضر كانط، وهو الفيلسوف الذي انتبه إلى أهمية التفكير في شروط السلم الدائم، وسط الإنسانية بشكل عام، وليس فقط داخل الإطار الضيق للوطن الواحد، أو الدولة الواحدة؟ وكلّنا يعلم المكانة التي يشغلها حالياً هذا الموضوع على مستوى السياسة الدولية. إنّه مصدر كلّ شرور الإنسان المعاصر، لاسيما إنسان ما يسمّى العالم الثالث. وتكمن أهمية كانط في كون طرحه هذا الموضوع تمّ مرة أخرى من زاوية الإمكان»[1].

ولهذه الأسباب، وغيرها، وقع اختيارنا على أحد النصوص/ العمدة لإيمانويل كانط، وهو النص المعنون بـ: (ما هو التنوير؟)؛ لاعتباره من النصوص التأسيسية الكبرى في العصر الحديث. وقد استهلّ كانط مقاله بتعريف التنوير قائلاً: «التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعاً إلى الذات، إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم؛ بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير، تجرّأ على استخدام فهمك الخاص! هذا، إذاً، هو شعار التنوير»[2]، فاستخدام العقل هو الطريق الملكي إلى التنوير، الذي حدّده كانط بأنّه خروج الإنسان من وضع الحجر الذي هو نفسه مسؤول عنه.

ولا يعني هذا الحجر سوى عجز الإنسان عن استعمال عقله دون وصاية غيره، ولا يعود هذا العجز، أو القصور، إلى عقله، وإنما يعود إلى الكسل، والجبن، وافتقاد الشجاعة في استخدام هذا العقل، واتخاذ القرارات، حسب

---

(1) أزرقان، عبد الحي، الحوار المتمدن، العدد 3899، 2/ 11/ 2012م، حوار خاص مع الأكاديمي المغربي عبد الحي أزرقان، أجرى الحوار: نور الدين علوش.

(2) كانط، إيمانويل، إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟، ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق، مجلة الوحدة، العدد 4، كانون الأول/ ديسمبر 1997م، ص144.

كانط؛ الذي يردف بعد النص السابق قائلاً: «إنّ الكسل والجبن هما السبب الذي يجعل طائفة كبيرة من الناس يظلون، عن طيب خاطر، قاصرين طوال حياتهم، حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حرّرتهم [...] إنه من المريح جداً أن يكون المرء قاصراً»[1]، فشعار الأنوار: «تجرّأ على المعرفة، ولتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك الخاص». وهذا الشعار يقف بالمرصاد للأوصياء؛ الذين نصبوا أنفسهم للترؤس على القاصرين؛ الذين يستمرئون تفكير هؤلاء نيابة عنهم، فالأوصياء كفوهم شرّ القتال، وتجشّم عناء الجهد والاجتهاد، فهوّنوا عليهم القصور، وهولوا عليهم النضج؛ ذلك «أنّ الخطوة نحو الرشد، فضلاً عن أنّها شاقة، خطيرة جداً كذلك»[2]، ولذلك يحاول الأوصياء ثنيهم عن الجرأة «على القيام بخطوة واحدة خارج عربة المشي»[3].

وهذا هو السبب؛ الذي يقف وراء عدم مكنة الناس من فك طوق القصور، الذي ألفوه، وتعايشوا معه، كما يوضح ذلك كانط بقوله: «إنّ النظم والقواعد، هذه الأدوات الميكانيكية لاستعمال المواهب الطبيعية، أو قل لسوء استعمالها، هي بمثابة قيود للقصور الدائم. حتى من خلعها، لن يتمكّن من القيام إلا بقفزة غير آمنة فوق أضيق الحفر؛ لأنّه لم يعتد مثل هذه الحركة الحرّة؛ لهذا السبب، لم يوفّق إلا القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بوساطة مجهودهم الخاص، وأن يسيروا، مع ذلك، بأمان»[4].

والشرط الوحيد والأوحد للتنوير هو **الحرية**، بمعنى حرية الاستعمال العلني للعقل في كلّ المجالات، لاسيما مجال الدين؛ الذي ما أحوجنا، في الوقت الراهن، إلى القدرة على إعمال عقولنا في قضاياه، وأموره المتعلقة به دون توجيه الآخرين. «من أجل هذا التنوير لا يتطلّب الأمر شيئاً آخر غير

(1) المرجع نفسه، ص144.
(2) المرجع نفسه، ص144.
(3) المرجع نفسه، ص144.
(4) المرجع نفسه، ص144.

الحرية، وبالضبط تلك الحرية الأقلّ ضرراً بين كلّ ما يندرج تحت هذا اللفظ؛ أي: حرية **الاستعمال العمومي** للعقل في كلّ الميادين»[1].

لقد ميّز كانط بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل، فالاستعمال الخاص للعقل، عندما يكون قطعة من آلة له دور في المجمع العام. «إنّ استعمال الإنسان لعقله استعمالاً **عمومياً** يجب أن يكون دائماً حراً، وهو وحده يمكن أن يؤدّي إلى تنوير الناس، أمّا **استعماله الخصوصي**، فيمكن، غالباً، تقييده بصرامة شديدة، دون أن يعوق ذلك، بشكل خاص، تقدّم التنوير. أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال، الذي يقوم به شخص ما **بصفته رجل فكر**، أمام جمهور يتكوّن من **عالم القراء بأكمله**. أمّا الاستعمال الخصوصي، فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلّد منصباً مدنياً، أو وظيفة مدنية ما؛ ذلك أنّه من الضروري لبعض الشؤون التي تهمّ مصلحة الجماعة، أن توجد آلية معينة يجب، بواسطتها، على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا فقط بسلبية»[2].

فإذا كان الاستخدام العمومي للعقل هو الاستعمال الحر والناقد، الذي يعرّي كلّ أشكال الخلل، والوهي، والوهن، ومن ثَمَّ يفضي إلى التنوير، فإنّ الاستخدام الخصوصي للعقل هو الاستعمال المقيّد، الذي لا يندّ عن التعزيز، والتزكية، والطاعة، والسلبية، والتلقي، حتى لا تتعطّل مصالح الجماعة، وتتأثّر سلباً شؤون البلاد والعباد؛ التي يُعَدّ الحفاظ عليها، وعدم إتلافها، أو إفسادها، من أحرص ما يحرص عليه كانط، الذي يربأ بالفوضى، أو العصيان. «فهنا، بالطبع، لا يسمح بالتفكير، بل يجب على المرء أن يطيع»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص144.

(2) المرجع نفسه، ص145.

(3) المرجع نفسه، ص145.

وهنا، يقدّم كانط عيّنات، وأمثلة دالة في التمييز بين العقل الخصوصي والعقل العمومي، من خلال الضابط؛ الذي يجب أن يطيع أوامر رؤسائه أثناء مزاولته لعمله، دون الحيلولة بينه -بصفته رجل فكر- وبين انتقاد الخدمة العسكرية، والكشف عن مساوئها للجمهور، والمواطن؛ الذي يجب عليه أن يؤدي مستحقاته من الضرائب، دون الحيلولة بينه -بصفته رجل فكر- وبين الكشف عن جورها وانتقاده، ورجل الدين الموظف؛ الذي يلقّن تعليمات الكنيسة، دون الحيلولة بينه -بصفته رجل فكر- وبين اقتراحاته لتعديل النظام الديني والكنيسي.

إن كانط يجعل من حرية النقد والكشف عن العيوب، والظلم، والأخطاء، وإبداء الملاحظات بخصوص الوظائف؛ التي يزاولها الموظفون في الدولة، جزءاً من رسالتهم، إذا عبّروا عمومياً، بصفتهم رجال فكر أمام الجمهور؛ لأن هذا النقد وحده الكفيل بتطوير، وتعديل، وتقويم اعوجاج هذا المجال، أو ذاك من مجالات الدولة المختلفة.

«إنّ استعمال المدرس الموظف لعقله أمام جماعته مجرّد **استعمال خصوصي**؛ لأنّ هذه الجماعة تبقى مجرد تجمع عائلي، وإن كان كبيراً جداً، وهو، قسيساً، ليس حراً في هذا الاستعمال، ولا يحقّ، أيضاً، أن يكون حراً فيه؛ لأنّه ينفذ مأمورية كلف بها الغير. وعلى العكس من ذلك، يتمتّع رجل الدين في **الاستعمال العمومي** لعقله؛ أي: بصفته رجل فكر يخاطب الجمهور الحقيقي؛ أي: العالم، بحرية غير مقيدة في أن يستخدم عقله الخاص، وأن يتكلم باسمه الشخصي؛ ذلك أنّه من الحماقة، التي تؤدي إلى تأبيد الحماقات، أن يكون أوصياء الشعب (في الأمور الدينية) هم أنفسهم قاصرين أيضاً»[1].

ويأبى كانط القول بفرض القسم، أو الإجماع بين رجال الدين على الخضوع الدائم لرموز دينية معيّنة جامدة لا تتبدّل، ولا تتغير؛ بل إنّه يحكم

(1) المرجع نفسه، ص146.

بالبطلان على كلّ العقود، التي تحول دون تنوير البشرية، وتقدمها، مهما كانت هيبة السلطات الرسمية العليا، التي تقف وراء إصدارها، وتمريرها، فتلك جناية عظمى لا يمكن السكوت عنها. «ولكن، ألا ينبغي أن تتمتّع هيئة من رجال الدين (مجمّع كنسيّ مثلاً) أو طبقة مبجلة (كما تسمى لدى الهولنديين)، بالحق في أن يلتزم أعضاؤها، فيما بينهم، قسماً برمز معيّن غير قابل للتغيير، حتى يمارسوا، بل يؤيدوا وصايا عليا دائمة على كلّ الأعضاء، وبوساطة هؤلاء على الشعب، أقول: إنّ ذلك غير ممكن تماماً. إنّ مثل هذا التعاقد على منع كلّ استمرار في تنوير الجنس البشري هو باطل تماماً، وإن تمّ تأكيده من قبل السلطة العليا، من قبل برلمانات ومعاهدات السلم الأكثر رسمية. لا يمكن لعصر أن يتّحد ويتّفق على جعل العصر اللاحق في حالةٍ تمنعه من توسيع معارفه (لاسيما الملحّة جداً)، والتخلّص من الأخطاء، وعموماً، التقدّم في التنوير، فذلك سيكون جناية في حقّ الطبيعة البشرية؛ التي تكمن غايتها الأصلية في هذا التقدّم بالضبط. وإن للخلف الحقّ كلّ الحق في أن يرفض تلك القرارات، وأن يَعُدَّها غير مشروعة وطائشة»[1].

إنّ كانط يحتكم إلى **قاعدة الأفضل**، في الدفاع عن إرساء التنظيم الديني المخالف للسائد، مع ضرورة توفير الحماية للمواطنين، سواء انتسبوا إلى التنظيم الديني المخالف أم الموافق؛ إذ من العدل «حماية تلك الجماعات التي اتفقت، مثلاً، انطلاقاً من تصوّرها لفهم أفضل للأشياء، على تنظيم دينيّ مخالف، وذلك دون المساس بالجماعات التي تريد ترك الأمر على ما هو عليه»[2].

وهكذا يربأ كانط القول بنظام ديني ثابت وجامد لا يمكن الشكّ فيه، حيث لا يرى مانعاً من تبنّي الجماعات البشرية لأنظمة دينية جديدة مخالفة

---

(1) المرجع نفسه، ص147.
(2) المرجع نفسه، ص147.

لأنظمة دينية قديمة، أو سائدة؛ ولذلك تصبح مسؤولية إرساء أنظمة دينية جديدة أمانة في عنق المواطنين، ورجال الدين، بصفتهم رجال فكر يكشفون عن مساوئ النظام الديني السائد. ومن ثَمَّ، يحقّ لهم أن يغيّروا كثيراً من الاختلالات السارية في التنظيم الحالي، ويعملوا لصالح مواطنيهم، بحسب **الأصلح لزمانهم**، فالمواطنون عموماً، ورجال الدين بصفتهم رجال فكر، خصوصاً، هم الذين تناط بكاهلهم مهمة استئناف واستكمال تعديل القديم، وتبيين صلاحية الجديد، ويتحمّلون مسؤولية أن يبدلوا الشرائع الدينية القائمة، ويغيّروا منها حسب الأصلح لزمانهم، والأكثر مناسبة لأفهامهم، وتبدل أحوالهم؛ التي تستلزم تبدل الشرائع الساكنة الراكدة المهلهلة والهشة.

«إنّه من غير المشروع بتاتاً الاتفاق، ولو خلال مدّة حياة إنسان واحد فحسب، على نظام دينيّ ثابت لا يمكن الشكّ فيه عموماً، وبالتالي القضاء -إذا صحّ التعبير- على حقبة في مسيرة البشرية نحو التحسن، وجعلها غير مثمرة، بل، بسبب ذلك، مضرّةٍ بالخلق. نعم، يمكن لإنسان أن يُرجِئ التنوير فيما ينبغي عليه معرفته، أما التخلي عنه، سواء بالنسبة إلى شخصه، أم أكثر من ذلك، بالنسبة للخلف، فهو خرق للحقوق المقدسة للإنسانية، ودوس عليها بالأقدام. والحال أنه لا يحقّ للملك أن يقرّر على شعبه ما لا يحقّ حتى لهذا الأخير أن يقرّره على ذاته»[1]. وهكذا، يتمّ تجاوز الأخطاء، التي تبيّنت للعقل العمومي في النظام الديني التقليدي، والاستعاضة عنه بنظام ديني أكثر تناسقاً وانسجاماً، مع التنبيه إلى الخدوش، التي يمكن أن تصيب الملك نفسه، وتقلّل من شأنه، «إذا ما أنزل سلطته العليا إلى حدّ دعم الاستبداد الديني؛ الذي يمارسه بعض الطغاة في دولته ضدّ بقية رعاياه»[2].

(1) المرجع نفسه، ص147.

(2) المرجع نفسه، ص148.

ويطرح كانط السؤال الأم: «هل نعيش، حالياً في عصر متنوّر؟»، ويجيب بالنفي، ومع ذلك، يظلّ باب الأمل مفتوحاً لتجاوز القصور، وكوابح التنوير، على الرغم من عدم إقرار كانط بالعصر المتنور، والاكتفاء بالإقرار بأنّنا، فحسب، نعيش عصر التنوير.

وإذا كان كانط قد شدّد كثيراً على التنوير في المجال الديني، فذلك لأنّ هذا المجال هو الأكثر خطورة من المجالات الأخرى، فالوصاية، في الأمور الدينية، لها عواقب وخيمة على الفرد، والمجتمع، والبشرية برمّتها. «فإنّ ذلك القصور، فضلاً عن أنّه الأكثر ضرراً، فإنّه، أيضاً، الأكثر مساساً بالكرامة»[1].

خاتمة عامة:

إنّ الاجتهاد والتجديد هما العملة الصعبة في الفكر الإسلامي الحديث، وأعزّ ما يطلب في الوعاء الزمني للمجتمعات العربية الإسلامية، فدون فتح باب الاجتهاد، والانخراط في عملية التجديد والتحديث، لن يتأتّى لنا التحوّل من (كتلة سلبية) إلى (كتلة إيجابية)، وتجاوز (**سوسيولوجيا الثبات والجمود**) نحو (**سوسيولوجيا التغير والتقدم**)، وتلك هي القيمة الكبرى للمشاريع الفلسفية الكبرى في العالم العربي الإسلامي عموماً، وللمشروع الفكري للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي تخصيصاً، تلك القيمة التي تكمن في الآفاق الواسعة التي يفتحها لتجديد النظرة إلى الإسلام، وإنتاج فكر إسلامي أصيل، بدل فكر إسلامي ضحل ومهلهل.

وهي الآفاق، التي لم تستثمر حتى الثمالة من طرف الباحثين المعاصرين في الفكر الإسلامي، حيث لم يدفعوا بها إلى نهاياتها القصوى، وهو ما يذكرني، هنا، بالعتاب الذي ما فتئ محمد أركون يوجّهه لبني جلدته بنبرة الأسى قائلاً: «هكذا يتلقى المجتمع العربي المعاصر جهود أبنائه، الذين لا

---

(1) المرجع نفسه، ص148.

يستطيعون أن يتحمّلوا تأثير العوامل السلبية فيه، وانتشار الجهل، وعدم التسامح، وهكذا تتجدّد سوسيولوجية الفشل؛ التي همّشت ابن رشد، وأمثاله، وأزالت نفوذهم الفكري، والثقافي، وقضت عليه»[1].

وقد كان الفيلسوف الألماني كانط فيلسوف التنوير، الذي علّمنا السباحة في البر، من خلال كلّ مدوناته ومصنفاته، التي سعى، من خلالها، إلى انتشال الإنسان من براثن القصور والوصاية، كما تنتشل الشعرة من العجين. دافع عن أهلية الإنسان في مختلف الميادين والمجالات، وسعى، من خلال كتاباته، إلى تقديم المنظور الإنساني المتمحور كلياً حول الإنسان؛ هذا المنظور الذي يترك مكاناً لمواقف العقل التي يتطلبها الدين، والبحث عن المعنى، ليقوم العقل، بدوره، بالتحليل، والنقد، والكشف، والتعرية عن المثالب والأخطاء، كما استبان لنا من خلال النص التأسيسي، الذي اعتمدناه في آخر عرضنا.

يقول محمد أركون أيضاً: «ونلاحظ، حتى يومنا هذا، أنّ الكثير من المثقفين العرب ذوي الشهرة والصيت، يرفضون أن يتّخذوا المسائل الدينية الأكثر حساسية مادةً للدراسة العلمية»[2]، وهذا ما يشهد لراهنية النص الكانطي من جديد، ومن ثَمَّ، يدعونا إلى إعادة طرح سؤال التنوير من جديد في العالم العربي الإسلامي، لاسيّما بعد تنامي المدّ المرجعي التقليدي؛ الذي أصبح أبرز ميزة لهذه البلدان، من أجل الدفع بها في اتجاه التنوير؛ لأنّ التخلّف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بغياب العقلانية والحرية، ولذلك لا مناصَ من نقد الاستبداد السياسي، وسنده العقائدي الغيبي، ولا مفرّ من خوض معركة تنوير العقول لتقييد السلطة، ورفع القدسية عنها، بالإعلاء من مكانة

(1) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 2006م، صXIII.

(2) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص168.

العقل والعلم في الحياة السياسية، والاجتماعية، والثقافية؛ لخلخلة الثوابت التقليدية بالمبادئ المؤسسة للعقلانية والحداثة، فنص كانط صرخة مدوّية للتحرّر من عوائق التطوّر، والتنوير، والحداثة، وهي صرخة ما زالت تجد مصداقيتها في السياق الفكري، والسياسي، والاجتماعي؛ الذي يحياه العالم العربي الإسلامي عامة.

يقول محمد أركون: «إن تاريخ الأنظمة اللاهوتية الثلاثة [يقصد: اليهودية والمسيحية والإسلام] يشهد على مقاومتها الشديدة لتيارات الفكر الحرة والخصبة، وذلك باسم الاعتقاد الدوغمائي؛ الذي يرفض الخضوع لأيّ تساؤل أو نقاش»[1]. وقديماً، بلغت جرأة المعتزلة مبلغاً عظيماً في الدفاع عن قدرة الإنسان، وحريته، ومسؤوليته. نقطة انطلاقهم الإجبارية، في ذلك، هي العقل الذي يتمسكون به فيما يأتون، ويذرون، ولا يفارقونه في كلّ دقيق وجليل، ومنهاجهم الرئيس في التفكير هو التأويل؛ الذي بلغت فيه فعالية العقل شأواً بعيداً في خلق الأفعال، بإرجاع النصوص (المتشابهة) إلى النصوص المحكمة، حتى تتقاطع معانيها مع دلالة العقل والمنطق، التي تقضي بأنّ الإنسان ليس حراً مختاراً وصانعاً فحسب، بل خالقاً لأعماله، مستعملين للبرهان بالخلف، وهم يعترضون على خصومهم، قائلين: إذا قلتم إنّ الإنسان ليس حراً مختاراً في تصرفاته، ولا خالقاً موجِداً لأفعاله، فالمسؤولية سترتفع عنه، ويبطل الخطاب، والأمر، والنهي، والتكليف، ويصبح الثواب، والعقاب، والوعد والوعيد، وبعثة الرسل، لا معنى لها، فمشروعية الحقائق الدينية برمّتها تنبني على عقل وقدرة الإنسان، واختياره، وهذه هي قوام وعمدة اعتراضاتهم الكبرى، وعروتهم الوثقى؛ التي لا يشذ عنها شيء من تفريعاتهم. فالقول بالمشيئة الإلهية المطلقة يوقعنا في العدمية، والعبثية، والفوضى، واللامعقول، وهذا ما تتنزه أفعاله -تعالى- عنه، فإذا لم يكن مبدأ الواجب صحيحاً، فإنّ كلّ البناء الديني سيتضعضع، وتصبح كلّ

---

(1) المرجع نفسه، ص114.

الحقائق الأزلية عديمة المعنى؛ لأنّ الجزاء والعقاب يقومان على هذا الأساس، وإلا فإنّ الإنسان سيعاقب على أفعال ليست من عنده؛ بل تُعزى إلى الله، وهذه عدمية مقنعة.

وكما قال الشاعر الألماني غوته: «من كان عليه أن يرفع حملاً ثقيلاً، فإنّه ينبغي عليه أن يعرف مركز الثقل»، ومركز الثقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر **هو الاجتهاد والتجديد... النقطة الأرخميدية الصلبة لكلّ من يشرئبّ بأعناقه إلى المستقبل.**



المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

1- ابن خلدون، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت.

2- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط3، 1986م.

3- أركون، محمد:

- **الإسلام و الحداثة**، مجلة مواقف، العدد 59/ 60، صيف/ خريف 1989م، دار الساقي.
- **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 2006م.
- **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999م.
- **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998م.

4- أزرقان، عبد الحي، **الحوار المتمدّن**، العدد 3899، 2/ 11/ 2012م، حوار خاص مع الأكاديمي المغربي عبد الحي أزرقان، أجرى الحوار: نور الدين علوش.

5- الأشعري، أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، توزيع دار الأنصار ، القاهرة، ط1، 1397هـ- 1977م.

6- ألوزاد، محمد، **معالم الحضور المشرقي - السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث،** ضمن أعمال: ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 23، جامعة محمد الخامس - الرباط، 1993م.

7- البصري، الحسن، القاضي عبد الجبار، القاسم الرسي، الشريف المرتضى، الإمام يحيى، الشريف ابن الحسين، **رسائل العدل والتوحيد،** (جزءان في مجلد واحد)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 1408هـ-1988م.

8- البصري، أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه،** اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، بالتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، دمشق، 1384هـ-1964م.

9- الجابري، محمد عابد، **الديمقراطية وحقوق الإنسان،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني/ نوفمبر 1994م.

10- الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه،** مطابع دار الوفاء، ط3، 1412هـ-1992م.

11- الحسني، إسماعيل، **مقاصد الشريعة والفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، ضمن: في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي:** أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إعداد وتقديم: كمال عبد اللطيف، جامعة محمد الخامس أكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 57، الطبعة 2013م.

12- حنفي، حسن، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم،** المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ-1992م.

13- حمو، محمد أيت، **أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر،** السلسلة: مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف - الجزائر، دار الأمان -

الرباط، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط1، 1433هـ-2012م.

14- سانو، قصب مصطفى، **المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد التاسع، صفر - ربيع الأول 1418هـ - تموز/ يوليو 1997م.

15- الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

16- الشافعي، حسن محمود عبد اللطيف، **الغزالي: المنهج وبعض التطبيقات**، ندوة (أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره)، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 9، سنة 1988م.

17- الصغير، عبد المجيد:

- **الباب الموصود، ملاحظات حول إشكالية توظيف مفهوم «الاجتهاد» لدى الإصلاحية العربية الحديثة**، ضمن: المفاهيم تكونها وسيرورتها، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 87، ط1، 1421هـ-2000م.
- **حوار العدد**، مجلة الإحياء، العدد 26، شوال 1428هـ-تشرين الثاني/نوفمبر 2007م.
- **في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي**، سلسلة شهرية، العدد 7، منشورات رمسيس.

18- صفدي، مطاع، **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، منشورات مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1986م.

19- الصولبي، حميد، **تأملات في المشروع العلمي للمفكر سعيد بنسعيد العلوي**، ضمن: **في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي**: أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إعداد وتقديم: كمال عبد اللطيف، جامعة محمد الخامس أكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 57، ط1، 2013م.

20- العلوي، سعيد بنسعيد:

- **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1421هـ/ 2001م.
- **الاجتهاد والتعليل**، مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف 1410-1411هـ/ 1990م، دار الاجتهاد، بيروت.
- **الإسلام وأسئلة الحاضر**، منشورات الزمن، العدد 22، كانون الثاني/يناير 2001م.
- **الإسلام والديمقراطية**، سلسلة شهرية، العدد 26 تشرين الأول - تشرين الثاني/أكتوبر - نوفمبر 2002م.
- **أوربة في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 12، ط1، 1416هـ-1995م.
- **الإيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.
- **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1412هـ-1992م.
- **الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، دار الحداثة، ط1، 1982م.

- **الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية**، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 5، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1405 هـ-1985م.
- **16 مايو 2003: الواقعة والدرس**، منشورات رمسيس، العدد 29، تشرين الأول/أكتوبر 2003م.
- **الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آذار/مارس 1997م.

21- عبد الرازق، الشيخ مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3.

22- عبده، محمد:

- **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، ط2، 1983م.
- **رسالة التوحيد**، قدّم لها وعرف عنها وعن مؤلفها: فضيلة الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط6، 1406هـ-1986م.

23- عمارة، محمد، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، 1411هـ-1991م.

24- غولدتسيهر، إغناتس، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت لبنان، ط4، 1980م.

25- عمارة، محمد، **المعتزلة والثورة**، العدد 401، شعبان 1404هـ- أيار/ مايو 1984م.

26- عبد اللطيف، كمال، مقدمة كتاب: **في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي**، ضمن: **في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي**: أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إعداد وتقديم: كمال عبد اللطيف، جامعة محمد الخامس أكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 57، ط1، 2013م.

27- الغزالي، أبو حامد:

- **المستصفى من علم الأصول**، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة.
- **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق-سورية، ط3، 1419هـ-1988م.

28- كانط، إيمانويل، **إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟**، ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق، مجلة الوحدة، العدد 4، كانون الأول/ديسمبر 1997م.

29- يفوت، سالم، **مدخل لقراءة رسالة التوحيد**، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد 3، تشرين الثاني/نوفمبر 1997م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Wensinck (A. J), The Muslim Creed: Its Genesis and Historical development, Cambridge at the University Press,1932.

2- Heidegger (Martin), Etre et Temps, traduction par Emmanuel Martineau, Edition numérique Hors - commerce.

3- Talbi (Mohamed), Réflexion d'un musulman contemporain, édition le Fennec, Mai 2005.

4- Chehata (Chafik), (Etudes de philosophie musulmane de droit), Studia Islamica, volume XXIII, 1966.

* * *

نحو تأويليّة جندريّة للقرآن
قراءة في كتاب (Qur'an and Woman) لأمينة ودود

إيمان المخينيني[1]

ملخص البحث:

تندرج هذه المحاولة ضمن قراءة المشاريع التّجديديّة السّاعية إلى إعادة تشكيل الخطاب الإسلاميّ، على خلفيّة مغايرة لاتّجاهين متضادّين في المرجعيّة، ولكنّهما يشتركان معاً في تكلّس النّظرة، وفي ممارسة الإقصاء على الآخر المخالف.

أمّا الاتّجاه الأوّل، فهو يجمع الخطابات الرّجعيّة؛ التي لا ترى من قيمة للتجربة الإسلاميّة إلّا في تكرار ما قرّره السّلف، مع إقصاء تامّ لكلّ مظاهر محايثة الفكر التجديديّ. أمّا الاتجاه الثّاني، فيمثّله الخطاب الحداثيّ النّقديّ الرّافض لكلّ بعدٍ دينيّ في التجربة الحداثيّة، باعتباره قاصراً عن تنظيم الحياة المعاصرة، وعاجزاً عن تقديم الإضافة في السّياق العربيّ الحديث.

تتّخذ المحاولات المجدّدة لفهم الخطاب الإسلاميّ، اليوم، اتّجاهاً آخر مخالفاً للموقفين السّابقين، وقائماً على استئناف عمليّة الفهم والتّأويل، بحثاً

---

(1) باحثة جامعيّة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في سوسة/ تونس، عضو وحدة البحث (انفصال العلوم واتصالها).

عن مواضع الإفادة من المكتسب الإسلامي القيمي، وإعادة تشكيلها على خلفيّة فلسفيّة وجوديّة مستحدثة، تنتفي، في ظلّها، كلّ ممارسات الإقصاء للمخالف الدّيني، أو المذهبي، أو الجنسي.

ضمن هذا الإطار المخصوص، ننزّل تجربة قراءة النّص القرآني من قبل أستاذة الدّراسات والبحوث الإسلاميّة في جامعة فرجينيا كومنويلث، أمينة ودود؛ التي حاولت إعادة قراءة الآيات المتعلّقة بالمرأة في القرآن، من وجهة نظر جندريّة هرمينوطيقيّة في كتابها: (Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford University Press, 2000).

إنّ المشروع الهرمينوطيقيّ لآمنة ودود، في صياغته الجندريّة الدّقيقة، هو، في عمقه، سعي إلى جعل فهمها للنّصّ القرآني نشاطاً تأويليّاً مرتكزاً على مجموع شروط في القراءة تجمع إلى الخلفيّة الهرمينوطيقيّة مبادئَ المقاربة الجندريّة، حرصاً على إثبات جدارة المرأة، وكفاءتها في كلّ ميادين الحياة إلى جانب الرّجل. ومثل هذه الجدارة تجد لها -كما تسعى ودود إلى إثباته- في النّصّ القرآني، أبلغ الأدلّة السّاندة، وفي المقاربة التّأويليّة أعمق السّبل في البحث عن المعنى، وفي السّعي إلى إضفائه على التجربة العقديّة المعاصرة.

الكلمات المفاتيح:

التّأويليّة، النّصّ والنّصّ المسبق، التّراث، الحقيقة، التّجربة، الجندر، القراءة النسويّة، النّسق الهرمينوطيقيّ.

مقدّمة:

من البداهة أن نتساءل عن المقصود من الحديث عن «تأويليّة جندريّة للقرآن»، وأن نفكّر فيما يمكن أن يكون مميّزاً لمثل هذه القراءة المخصوصة.

ولتوضيح ذلك، نَعُدُّ، بدءاً، أنّ هذه المحاولة تندرج ضمن قراءة المشاريع التّجديديّة السّاعية إلى إعادة تشكيل الخطاب الإسلامي، على

خلفيّة مغايرة لاتّجاهين متضادّين في المرجعيّة، ولكنّهما يشتركان معاً في تكلّس النّظرة، وفي ممارسة الإقصاء على الآخر المخالف.

أمّا الاتّجاه الأوّل، فهو يجمع الخطابات الرّجعيّة؛ التي لا ترى من قيمة للتجربة الإسلاميّة إلّا في تكرار ما قرّره السّلف، مع إقصاء تامّ لكلّ مظاهر محايثة الفكر التجديديّ. أمّا الاتجاه الثّاني، فيمثّله الخطاب الحداثي النّقدي الرّافض لكلّ بُعدٍ دينيّ في التجربة الحداثيّة، على اعتباره قاصراً عن تنظيم الحياة المعاصرة، وعاجزاً عن تقديم الإضافة في السّياق العربيّ الحديث.

تتّخذ المحاولات المجدّدة لفهم الخطاب الإسلاميّ، اليوم، اتّجاهاً آخر مخالفاً للموقفين السّابقين، وقائماً على استئناف عمليّة الفهم والتّأويل، بحثاً عن مواضع الإفادة من المكتسب الإسلامي القيمي، وإعادة تشكيلها على خلفيّة فلسفيّة وجوديّة مستحدثة، تنتفي، في ظلّها، كلّ ممارسات الإقصاء للمخالف الدّيني، أو المذهبي، أو الجنسي.

ضمن هذا الإطار المخصوص، ننزّل تجربة قراءة النّص القرآنيّ من قبل أستاذة الدّراسات والبحوث الإسلاميّة في جامعة فرجينيا كومنويلث، أمينة ودود؛ التي حاولت إعادة قراءة الآيات المتعلّقة بالمرأة في القرآن، من وجهة نظر جندريّة هرمينوطيقيّة في كتابها (Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford University Press, 2000).

فقد قدّمت الباحثة آمنة ودود[1] قراءة تفسيريّة للآي المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النّص القرآني، سعياً منها إلى التصدّي لقراءة ذكوريّة طغت على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصور، وكانت -في نظرها- السبب في

(1) آمنة ودود: أستاذة في مجال الدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث، أندونيسيّة الأصل، وقد «كرّست جهودها للعمل من أجل المساواة بين الجنسين كما رأتها في القرآن الكريم». عدنان، سامية، مقدمة عن المؤلّفة ضمن: القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، آمنة ودود، ص9.

تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين. كما انشغلت بمسائل التّأويل وآلياته، بوصفها المدخل المناسب لخوض تجربة فهم نسويّ يتّخذ من دعائم الدّراسات الجندريّة، ومبادئها النّظريّة، مسلكاً أسّاً من مسالك التّأويل والتّمثّل الأصيلين للخطاب الإلهي.

وحظيت كتاباتها باهتمام بالغ من قبل جملة من الدّارسين؛ لكونها خاضت في مسائل التّفسير ومشاغله، باحثةً عن خطاب منسجم ينأى عن القراءة الذّكوريّة - الإقصائيّة، ويقرّ للمرأة المسلمة بأحقّيتها في إثبات كينونتها عبر بلاغ الرّسالة؛ الذي يتوجّه إليها بالخطاب، تماماً كما يتوجّه إلى الرّجل.

وفي هذا الصّدد، ننبّه إلى أنّ مركز الاهتمام، عندنا في قراءتنا لمؤلّف ودود، إنّما هو ذاك النّسق التّأويلي؛ الذي تتشكّل، بمقتضاه، أطروحتها المفسّرة لمعاني القرآن من وجهة نظر المرأة، وهو ما يحتّم الاعتناء أساساً بما من شأنه أن يمثّل دعائم الطّرح الهرمينوطيقي، وطرائق فهمه، وتطبيقه أيضاً.

1- الأسس التأويليّة النّظريّة:

1-1- الضمنيّات التفسيريّة الماقبليّة:

إنّ دراسة المبادئ التّأويليّة في الهرمينوطيقا الحديثة تؤكّد، بجلاء، أنّ التعامل مع النّص يمرّ بمرحلة أولى، قبل بلوغ درجة الفهم والتمثّل، هي مرحلة التصوّر القبلي للمعنى، وهو ما يتكوّن بفعل استحضار جملة من الضّمنيّات المسبقة؛ التي تمثّل حضور الذّات فيما تقرأ، وتكفل ضرباً من المحاورة المباشرة بينها وبين ما تقرؤه من نصوص.

وتكشف لنا قراءة مؤلّف آمنة ودود المذكور أنّها تقرّ بهذا المبدأ التّأويليّ المتجاوز لمغالطات بعض المدارس الحداثيّة؛ التي ترى في (الموضوعيّة) دليلاً على رجاحة الموقف من النّص، وشرطاً قائداً إلى حقيقته، فقد بات الحديث عن الموضوعيّة، في ظلّ الهرمينوطيقا الحديثة، مغالطة منهجيّة

يتوهّمها كلّ صاحب رأي يدّعي احتكاره للمعنى الأصليّ؛ الذي أراد المؤلّف بلوغه.

إنّ القول بضرورة قراءة النّص، وتحديداً النّص الدّينيّ، في ظلّ شرط توافر البنية المسبقة للفهم، يقف، إذاً، على طرف نقيض مع الفكر الدّاعي إلى التحرّر من الحكم المسبق، عند مباشرة موضوع ما بغاية أن يكون التمثّل موضوعيّاً، ولا يكون كذلك إلّا إذا احتكم إلى تطبيق منهج بعينه، فإشكال اشتراط الموضوعيّة في هذا الفكر النّقيض، إذاً، هو وليد إعلاء سلطة المنهج على النص، ما يقتضي فصل الذّات عن موضوعها، وحدّ أطر تعاملها معه بحدود المنهج، ومسلّماته.

لذلك يرى أصحاب الطّرح التّأويليّ الحديث أنّ المؤوّل المنطلق من مقدّمات منهجيّة مضبوطة، إنّما يؤوّل بحسب نواة يقينيّة مسبقة مرتكزة على الوثوقيّة التّامّة في نجاعة مقولات المنهج المسلّط على النّص، وهو، بذلك، إنّما يباشر القراءة بضرب من التّعالي، لا من المحايثة، ما يفصل، بوضوح، بين المؤوّل ونصّه، ويعمّق الهوّة بينهما، وذلك ما تسعى المقاربة الهرمينوطيقيّة الحديثة، بحرص، إلى تفاديه.

ضمن هذا الإطار، تتعيّن ماهيّة (النّص المسبق) (The prior text)[1] في أطروحة آمنة ودود التّأويليّة، حيث تَعُدُّ كلَّ قراءة انعكاساً لتصوّرات الذّات القارئة، ولمقاصدها من النّظر في النّص، ومن البحث في معناه، فكلّ قارئ؛ إذ يُقبل على النّص، إنّما يقبل عليه بقصد ما، وحينئذ لا يمكن للقراءة إلا أن تكون مقاصديّة، أو قصديّة، ويؤثّر هذا الإقبال القبلي في النّتائج البعديّة ضرورةً.

بهذا الفهم، تنكر الكاتبة وجود منهج معيّن يدّعي لنفسه الموضوعيّة بشكل كامل، ويتوصّل، بفعله، الدّارسُ إلى قراءةٍ تقصي كلَّ القراءات

(1) Wadud Amina, Qur'an and Woman, p. 5.

المخالفة لها، بدعوى وجاهة المنهج الموضوعي؛ الذي سلكته للوصول إلى أصل المعنى في النّص. وودود، من ثَمَّ، ترفض كلّ عمليّة إقصاء لقراءات تباشر النّص القرآنيّ، قد تكون ممكنة ومشروعة، ولكنّها مرفوضة، بدعوى أنّها لا تلتزم بالمنهج الكلاسيكيّ الموروث في قراءة النّص الدّيني، والذي يمثّل -في تصوّرها- في السّياق الإسلامي المخصوص، مجموعَ مقولات ذكوريّة متكلّسة لا تجري إلى غايةٍ أهمّ من إعلاء القراءة الرّجاليّة للنّص القرآنيّ؛ إقصاءً لكلّ محاولة مغايرة في الفهم.

هذا التسلّط في الفهم، وادّعاء احتكار الحقيقة، كان من جملة نتائج التفسير الذّكوريّ للقرآن، وهو تفسير قام على وهم امتلاك المعنى في النّص القرآنيّ، بفعل مناهج القراءة، التي بدأت تتبلور تدريجيّاً عبر التاريخ، منذ وفاة الرسول إلى فترة إنشاء المدوّنات التفسيريّة، وتزامنها مع تشكّل المنظومة الفقهيّة الرّسميّة، واعتبار أحكامها وفتاواها وفهمها للنّصين؛ القرآنيّ والحديثيّ، ضرباً من النّطق بالمقصد الإلهي، وشكلاً من أشكال احتكار حقيقة الوحي والتّشريع.

إنّ مكمن الإشكال، عند المؤلّفة، إذاً، متمثّل في مبالغة هذا الطّرح في إعلاء سلطة المقولات الذّكوريّة الموروثة على النّص القرآنيّ ذاته، ما أفضى إلى انتزاع القداسة عن الخطاب الإلهيّ؛ لتُلحق بمناهج تفسيره، وطرائق قراءته الكلاسيكيّة؛ التي كانت الهيمنة فيها مطلقة للرجل على المرأة.

وانطلاقاً من رفض الطّرح الهرمينوطيقيّ الحديث كلَّ زعمٍ منهجيٍّ بموضوعيّة طرحه، وبامتلاكه زمام المعنى في النّصّ، تقف آمنة ودود موقف الرّفض لكلّ قراءة تدّعي الموضوعيّة، والكمال، وحيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى[1]، وسندها التّأويليّ، في ذلك، تجاوز الادّعاء الزّائف بالموضوعيّة والحياد، والتشريع، في المقابل، للحضور

---

(1) "No method of Qur'anic exegesis is fully objective", Wadud, Qur'an and Woman, p. 1.

الذّاتيّ، وللانطلاق من مقولات قبليّة تمهّد لعمليّة القراءة، وتوجّه مسارها نحو مراكز اهتمام بعينها.

من هنا، تعرّف الكاتبة (النّصّ المسبقَ) (The prior text)[1] بكونه مجموع الفرضيّات، والمنطلقات اللّغويّة، والأفكار، والأحكام؛ التي تشكّل نسقاً في التمثّل والتقبّل، وتخلق، لكلّ قارئ، خصوصيّته التي تتعيّن وفقاً لخلفيّته الثقافيّة المخصوصة، وتسمح بتنوّع الرّؤى؛ التي تعكس شخصيّة كلّ قارئ، وتميّز قراءته عن قراءات الآخرين[2].

والإقرار بتوافر نصّ مسبق في ذهن القارئ، وهو يقرأ النّص الذي يريد تأويله، يضمر اقتناعاً بأنّ كلّ فهم إنّما يتنزّل ضمن أفق انتظار معيّن، ويضمر توجّهاً مبدئيّاً في الرّؤية، وهو ما لا يمكن إنكاره وتفاديه؛ إذ ليس عائقاً حائلاً دون الفهم، كما أُقِرّ في المدارس البنيويّة، والاتّجاهات المنهجيّة الصّارمة. إنّما، على النّقيض من ذلك، يمثّل هذا الاستعداد القبليّ للتمثّل شرطاً ضروريّاً بمقاييس الهرمينوطيقا الحديثة؛ ولأجل ذلك، لم يعد من أهداف المؤوّل أن يقصي الحكم المسبق، حتّى لا يشوّش تلقّيه للمعنى في النّصّ، إنّما بات هذا الحكم منطلقاً حاسماً للفهم[3]، وحينئذ لا يمكن أن يكون هناك تأويل دون فرضيات مسبقة؛ إذ ليس الفهم إلا نتاج بنية أساسية

---

(1) هذه العبارة ترجمة للعبارة الإنجليزية (the prior text)، راجع ودود، القرآن والمرأة، ترجمة: سامية عدنان، ص17.

(2) "One unique element for reading and understanding any text is the prior text of the individual reader: the language and cultural context in which the text is read. It is inescapable and represents, on the one hand, the rich varieties that naturally occur between readers and on the other hand, the uniqueness of each". Wadud, Qur'an and Woman, p. 5.

(3) ألحّ على قيمة مبدأ البنية المسبقة في الفهم، هايدغر وغادامير خاصة:

"Pour l'herméneutique gadamérienne, la tâche première ne sera plus d'éliminer les préjugés, car il y en a de féconds, mais de les reconnaître et de les développer pour ce qu'ils sont savoir des leviers de compréhension". Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique, p. 167.

متراكمة عبر التاريخ، وبذلك، لا تنبثق التجربة التّأويليّة من فراغ، وإنّما هي متجذّرة في بنية تراثيّة بأكملها، وهي ما يوجّه القارئ نحو فهم دون غيره.

إنّ النّصّ المسبق، بهذا المعنى، يمثّل جماع التّجربة الذّاتيّة؛ التي لا يمكن لأيّ قارئ أن يقصيها عن وعيه، لحظةَ القراءة، إلّا بضرب من المغالطة والتّمويه، وطالما أنّه ليس بالإمكان أن تتطابق تجربة الفرد الذّاتيّة تطابقاً تامّاً وكاملاً مع تجربة غيره، فإنّ تعدّد القراءات للنّصّ الواحد يُعدّ أمراً بديهيّاً؛ بل ضروريّاً أيضاً.

وفي السّياق الإسلاميّ، تَعُدُّ ودود الفهمَ القبليّ للنّصّ القرآنيّ دافعاً من دوافع كثرة التّأويلات، وتعدّد الأفهام، والآراء، وهو ما يجعل من العلاقة بين المسلم ونصّه مباشرةً، وأكثر حميميّة؛ ذلك أنّ المعنى لم يعد ناشئاً، فحسب، من النّصّ المقروء، إنّما هو، كذلك، نابع من الذّوات القارئة، ما يجعل النّصّ متعدّداً معنىً، وإن كان واحداً لفظاً[1].

وينتج عن هذا أنّ إقصاء ذاتيّة المفسّر ينفي عن فهمه كلَّ إبداعيّة، ويعطّل انفتاح النّص القرآنيّ على قراءات مختلفة، فحتّى يكون الفهم إبداعيّاً، ينبغي ألّا يتخلّى صاحبه عن ذاته، وعن سياقه الثقافي[2]، وأن لا يتناسى ذلك بحجّة الموضوعيّة المنهجيّة؛ التي تقتضي -كما استقرّ في المدوّنة التفسيريّة التقليديّة- أن ينخارج المفسّر عن لحظته الزّمانية والثقافيّة الرّاهنة، ليلتحق بلحظة ماضية؛ لكونها تعدّ لحظة تنزّل الوحي التّاريخيّة. من هنا، كان الانشغال محموماً، من طرف جملةٍ من المفسّرين، بأسباب نزول الآي، وبالظّرفيّة الحافّة بالنّصّ القرآنيّ، بغاية استعادة هذه الظّرفيّة في كلّ لحظة يقرأ فيها هذا النّصّ.

وفي المقابل، ترى المؤلّفة أنّ على القارئ أن يكون خارج موضوع قراءته زماناً ومكاناً وثقافةً، حتى لا تصير القراءة نوعاً من اغتراب المؤوّل عن ظرفيّته الخاصّة، بدعوى العودة إلى المعنى الأصليّ، وإلى ظرف إنتاج

(1) راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 95

(2) Wadud, Qur'an and Woman, p. 6.

المعنى الأوّل؛ إذ الإسقاط لا يكمن في تسليط الضّوء على النّصّ القرآنيّ انطلاقاً من خصوصيّة زمن القراءة، إنّما يتمثّل في استقدام التجربة التفسيريّة السّالفة على نحو من التقديس والنّمذجة، فطالما أنّ الخطاب الدّينيّ متوجّه إلى الإنسان، أيّاً كان زمانه ومكانه، فمن التعسّف قصر معناه على زمانيّة إنتاجه، ولحظة تشكّله المخصوصة؛ إذ، بذلك، ينتفي كلّ قول بانفتاحيّته، وبتعدّد المعنى فيه، وبتنوّع الاحتمالات التّأويليّة بخصوصه.

ويجري التشبّث بقيمة حضور النّصّ المسبق في ذهن المؤوّل، وهو يؤوّل، كما تذهب إلى ذلك المؤلّفة، إلى غاية نسج علاقة مشتركة بين القارئ والقرآن[1]، وهو المقصود من شرط الحواريّة في سياق التّأويليّة المعاصرة، حيث يكون القارئ في علاقة اشتراك وتفاعل مع نصّه، عوض أن يكون في انفصال عنه، بسبب تطبيق منهج مخصوص يضيّق أفق قراءته، ويعيق اكتشاف معناه بشكل متجدّد، وعلى نحو مختلف.

وهذا التفاعل عن طريق محاورة النّصّ، ومشاركته في الموضوع الذي يطرحه، يجعل من نصّ القارئ المسبق منطلقاً ضروريّاً تتعيّن وفقه أسئلة الفهم؛ التي يبحث لها في النّصّ المؤوَّل عن إجابات. ومن هنا، يكون هذا النّصّ المسبق عبارة عن تهيّؤ قبليّ للمعنى تنعكس فيه الخصوصيّة التّأويليّة للقرّاء، وتنفتح به آفاق المعنى المتعدّدة.

إلّا أنّ دونَ هذه المحاورة صعوباتٍ جمّة ليس أقلّها مشكل (المسافة الزّمانيّة)، بوصفها مفهوماً هرمينوطيقيّاً يكتسب قيمته في ضوء الوعي بذلك التّوتّر القائم بين الحاضر والماضي، وهو التوتّر الذي يحكم محور العمليّة التّأويليّة، لاسيما إذا تعلّق الأمر بتأويل حاضر لنصّ يعود إلى ظرفيّة زمنيّة ماضية. حينئذ، يكون أمام المؤوّل إمكانان، فإمّا أن يفرّط في سياق القراءة

---

(1) This "Help to weave a symbiotic relationship between the Qur'an and the reader (...) the Qur'an is not just descriptive, it is prescriptive, with a goal of achieving some response from readers as part of the process of surrender and belief". Wadud, Qur'an and Woman, pp. xiv, xv.

الحاضر، بوصفه إسقاطاً على النّصّ، وتعسّفاً على مقصده، وإما أن يتجاوز سياق النّصّ الماضي، باعتباره عاملاً مضيّقاً لآفاقه ومقاصده، وفي الحالين، يفقد النّصّ وجهاً من وجوه المعنى، ما تعلّق منهما بمرجعيّة الإنشاء من جانب، وما اتّصل بمرجعيّة التلقّي من جانب ثانٍ، وكلا الوجهين لا يقلّ أحدهما عن الآخر قيمةً في التجربة التّأويليّة.

من هنا، عمدت الهرمينوطيقا الحديثة إلى جعل المسافة الزّمنيّة الفاصلة بين لحظة الإنشاء ولحظة التلقّي، أو القراءة، شرطاً تأويليّاً مساعداً في الفهم، لا معرقلاً له؛ ذلك أنّ الزّمان لم يعد فجوة فاصلة ينبغي سدّها، وكذا المسافة الزّمانيّة؛ إذ لم تعد إشكالاً حائلاً دون تمثّل المعنى المراد من النّصّ؛ لأنّها تمثّل مصدر إثراء للمعنى بفعل التقاء السّياقين، واتّسام العلاقة بينهما بالاستمراريّة لا الانقطاعيّة[1].

لذلك، تجعل الباحثة آمنة ودود، من هذا المنطلق التّأويليّ، أساساً للنّظر في الخطاب القرآني، وقراءته وفق ما يمنح كلّاً من الظّرفيّتين؛ الماضية والحاضرة، قيمتها في إنتاج معنى النّصّ.

فالمسافة الزّمنيّة الفاصلة بين المسلم المعاصر والقرآن -بما هو نصّ تفصلنا عنه فترة تاريخيّة ممتدّة- لا تستدعي، عند الكاتبة، إلغاءها بالعودة إلى الماضي لفهم النّصّ القرآنيّ في ضوئه، إنّما ينتظر من المؤوّل أن يَعُدَّ الإصغاء إلى الماضي دافعاً إلى فهم حاضره، ودالاً على إمكان التقاء اللّحظتين المتباعدتين، وتفاعلهما في إنتاج معنى ممكن للنّصّ يكون احتمالاً من احتمالات القراءات المتعدّدة للنّصّ القرآني، على اختلاف المنطلقات النظريّة التي يصدر عنها كلّ مؤوّل.

واستناداً إلى ذلك، إنّ الفاصل الزّمنيّ بين القرآن وقراءته، اليوم، أصبح يمثّل مصدر إثراء واتّساع للمعنى، ويتحقّق هذا الإثراء بفعل اختلاف

---

(1) Gadamer, Truth and Method, p.292.

النّصوص المسبقة في أذهان المؤوّلين، باختلاف ظرفيّاتهم الزّمنيّة، وبتعدّد زوايا النّظر؛ التي تمثّل منطلقات أساسيّة للقراءة.

واللّافت أنّ استحضار ضمنيّات القارئ القبليّة في فهمه للقرآن، يُعَدُّ، عند ودود، تكييفاً للنّصّ الدّينيّ مع البيئة المعاصرة، وإخراجاً له من ضيق التفاسير القديمة؛ التي حدّت من آفاقه ومقاصده، وقصرتها على مجتمع القرن الأوّل بشكل منمذج؛ ولأنّه لا يمكن لمجتمعاتنا، اليوم، أن تكون صورة مطابقة لمجتمع الإسلام الأوّل، فإنّ تخيّر هذا المنهج التاريخيّ، المضيّق في التفسير، لا يخلو من تجنٍّ على النّصّ القرآنيّ، بل على مؤوّله كذلك[1]؛ لكونه يصير محكوماً بقداسة التجربة السّالفة، فلا تخرج قراءته للنّصّ عن أن تكون نمذجة لما عرفه السّلف من مواقف، وتغييباً لهواجسه الوجوديّة الرّاهنة.

وتأسيساً على هذا المعنى؛ الذي اقترحته الباحثة، إنّ النّصّ القرآنيّ لا يكتسب معناه، عند المسلم المعاصر، من المرجعية التاريخية الحافّة بلحظة تنزيله فحسب، إنّما تكتسب هذه المرجعية قيمتها من علاقتها بالسّياق الحاضر، وهو سياق يحضر مع القارئ ضرورةً، وليس بالإمكان تغييب مساهمته في إكساب النّص القرآنيّ دلالته اليوم[2].

في هذا الإطار، تثير آمنة ودود مسألة ازدواجية المعنى في الخطاب القرآني، وترى أنّه بالإمكان عدّ بعض الآيات معبّرةً فحسب عن سياقها التاريخي المخصوص، في حين تنفتح بعض الآيات الأخرى على آفاق رحبة من المعنى، تجعل من المقصد الإلهيّ المضمّن في النّص عالميّاً لا زمانيّاً، ويتحقق ذلك عبر تماهيه مع كلّ سياقات القراءة قديماً وحديثاً. من هنا، يبدو

---

(1) "Any interpretations which narrowly apply the Qur'anic guidelines only to literal mimics of the original community do an injustice to the text. No community will ever be exactly like another. Therefore, no community can be a duplicate of that original community. The Qur'an never states this as the goal". Wadud, Quran and Woman, p. 95.

(2) "No exegete is able to remove the significance of the personal reading and the force of the prior text from interpretation". Wadud, Qur'an and Woman, p. 94.

مشروعاً جدّاً أن يبحث المؤوّل عن نقاط التّماهي بين نصّه المسبق؛ الذي يمثّل استعداداً قبليّاً للقراءة، وبين النّصّ القرآنيّ؛ الذي يمثّل مدار العمليّة التّأويليّة، ومركزها.

وبتأكيد حضور هذا المستوى المنفتح من المعنى في القرآن، يتحقّق للنّصّ المسبق تناغمه مع النّصّ المؤوّل، على اعتباره حمّال قراءات عدّة، حيث يمثّل نصّ القارئ القبليّ إمكاناً من بينها، واحتمالاً من احتمالاتها الواردة.

إنّ الكتابة، إذاً، تصدر عن مبدأ هرمينوطيقي ثابت مفاده أنّ البنية المسبقة للفهم تمثّل مدخلاً حاسماً لاستجلاء الدّلالة القرآنيّة، وفق ما يشغل المسلم المعاصر من هموم وجوديّة ملحّة، وهي، بذلك، تعترض، بشكل مباشر، على كلّ موقف يقصي حضور الذّات فيما تؤوّل، بحجّة إعلاء منهج تفسيريّ بعينه يدعو إلى التفريط فيما أسمته (النّصّ المسبق **the prior text**)، لتكريس مقولات الموضوعيّة العلميّة الدّاعية إلى التجرّد من الذّات للسّيطرة معرفيّاً على الموضوع المدروس.

واللّافت، في هذا الإطار، أنّ المنظومة التفسيريّة الذّكوريّة؛ التي تتصدّى لها آمنة ودود، في محاولتها تأويل القرآن، تستند -في جملة ما تقوم عليه- إلى إعلاء سلطة المناهج التفسيريّة المتوارثة، بحجّة أنّها تقود إلى أصل القصد الإلهيّ من الخطاب القرآنيّ، وبذلك، تقدّم هذه التفاسير على أنّها غاية الحقيقة الإسلاميّة؛ التي تتطلّب تحصيلها عبر الحفظ والتقليد؛ الذي يصل، في أغلب حالاته، إلى درجة التّقديس المشبوه، ولا تكتفي الباحثة بالتّعريف النّظريّ لماهية (النّصّ المسبق) عندها، وإنّما تعمل على تفعيل هذا الشّرط الهرمينوطيقي في قراءتها، من هنا تَعُدُّ أن الوقوف العمليّ على مواطن الخلل، في هذه المدوّنات التفسيريّة التقليديّة، يعدّ أمراً ضروريّاً ومؤكداً، ويمثّل، عندها، مبدأ تأويليّاً لازماً، بفعل اندراجه ضمن شرط توافر ضمنيّات الفهم المسبقة.

بذلك، نفهم أنّ من بين مكوّنات البنية القبليّة التّأويليّة اتّخاذ موقف نقديّ؛ مما يعدّه المؤوّل انحرافاً في عمليّة الفهم، وتسلّطاً على النّصّ، وهذا الموقف تتّخذه ودود، في سياق نقدها للتّفسير الذّكوريّ المحرّف للمعنى القرآنيّ، في بعض المواضع المخصوصة.

1-2- في نقد التّفسير الذّكوريّ:

يتقوّم النّشاط التّأويليّ، عند ودود، باتّخاذ موقف نقديّ من التّراث التفسيريّ الإسلاميّ، الذي قدّم قراءة محدودة الآفاق، تمنع القارئ المعاصر من فهم النّصّ القرآنيّ بشكل متحرّر من قيود المناهج الكلاسيكيّة؛ التي فُرضت عبر التاريخ.

ويُعَدُّ النّقد الموجّه إلى ضروب التّفسير هذه مسلكاً أوّليّاً من مسالك التّأويل الحديث، على اعتباره يكشف للمؤوّل نقائص عديدة ينبغي عليه تفاديها، عند خوضه تجربة القراءة، وبذلك، تصير علاقته بالمقصد القرآنيّ أكثر أصالة ومباشرة؛ ذلك أنّ محاولة المسلم فهم القرآن، بتوسّط التراث التفسيريّ، واعتماداً عليه، إنّما يبعد المسافة بينه وبين نصّه، ويضع من الحواجز ما به تستحيل عمليّة التمثّل والفهم ضرباً من المغالطة والزّيف؛ إذ الفهم، حينها، يصير مرتبطاً وثيق الارتباط بالمقالة التفسيريّة، لا بأصل الخطاب القرآنيّ، وتستحيل هذه الوساطة، بشكل واضح، شرطاً موهوماً من شروط الفهم، استوجبته سلطة المعرفة السّلفيّة، وفرضته على كلّ قارئ فرضاً.

من هنا، كان الالتزام بنتائج التّفسير الذّكوري الكلاسيكيّ للقرآن، واعتبار هذا الفهم الضيّق سبيل المسلم الوحيد لتمثّل المعنى القرآنيّ، يمثّل، عند الكاتبة، انحرافاً بيّناً عن المقصد الإلهيّ من الوحي، كما يُعَدُّ زيغاً عن مبدأ تأويليّ فينومينولوجيّ أساسيّ مشترط في القراءة، وهو تأصيل العلاقة بالنّصّ في ذاته، دون الاعتماد على فهم الآخر له.

لذلك، تبدو دعوة الباحثة آمنة ودود ملحّة إلى تجاوز خطأ الانحراف عن الأصل، بغاية تأسيس علاقة مباشرة بين المسلم والقرآن اليوم، وهو الهدف

الأساسيّ من قراءتها التّأويليّة المضمّنة في كتابيها (Qur'an and Woman)[1] و(Inside the Gender Jihad)[2]، حيث تلاحظ المؤلّفة أنّ المفسّرين القدامى، وكلّ من نحا نحوهم من رجال الدّين قديماً وحديثاً، إنّما يعطّلون حركة الفهم، بما يضعونه من تفاسير تقف حاجزاً بين القارئ ونصّه القرآنيّ، وتصبح بمثابة الأحكام المسبقة الضّارّة بعمليّة القراءة؛ لكونها تفاسير تصدر عن خلفيّة نظريّة أحاديّة، هي نظرة الرّجل إلى النّص القرآنيّ، وفهم أحكامه فهماً مخصوصاً يغيب فيه كلّ اعتبار للنّظرة النّسويّة، بما تتضمّنه من أسئلة ملحّة يفرضها وضع المرأة المسلمة حديثاً.

1-2-1- إشكاليّة العلاقة بالنّصّ القرآنيّ:

تحتكم قراءة ودود للنّصّ إلى شرط هرمينوطيقيّ أساسه العودة الأصيلة إلى المصدر القرآنيّ، وذلك بمقتضى اعتبار مباشرة قراءته، وتأويله في ذاته، حقّاً مشروعاً لكلّ مسلم ومسلمة تلحّ عليهما أسئلة الحاضر، ونوازله، ومستجدّاته، بشكل لا يسمح لهما بالإقرار بصلاحيّة الفهم السّابق للنّص صلاحيةً مطلقة، كما يدّعي ذلك أتباع المدرسة التفسيريّة الرّجعيّة.

في ضوء هذا المبدأ الهرمينوطيقي الحديث، تَعُدُّ الكاتبة أنّ من أبرز المآخذ على التفاسير القرآنيّة المتداولة استبدالها بالعلاقة المباشرة بالنّصّ القرآنيّ علاقة وسائطيّة تفصل بينه وبين المؤوّل؛ لتستحضر نتائج القراءة السّلفيّة، ولتكرّس نظرتها الضّيّقة لمعناهُ، إقصاءً لكلّ رأي مخالف، ولكلّ تمثّل مغاير.

تبعاً لذلك، تنشأ عن هذه الأزمة، في العلاقة بالنّصّ، إشكاليّات جمّة، من أبرزها الإقرار بأحاديّة التّفسير، ودحض كلّ رؤية مغايرة للموقف

---

(1) "This study involves an explicit attempt to overcome the disconnection from that original source. The motivating force in the development of such copious literature". Wadud, Qur'an and woman, p. xx.

(2) راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, pp. 93-95

الأرثوذوكسيّ الذّكوريّ تخصيصاً، وهو الموقف الذي نشأت عنه أغلب فروع المعرفة الإسلاميّة، واستندت إليه، إلى درجة استمدادها شرعيّة الأحكام والمواقف منه لا من الأصل القرآنيّ، وهو ما أدّى إلى الانفصال عنه[1]، وإلى افتكاك قداسته؛ ذلك أنّ المبالغة في الاستناد إلى المدوّنة التفسيريّة قد أفضت إلى خلط صريح بين المرجعيّة القرآنيّة التشريعيّة، والمرجعيّة التفسيريّة من جانب، وكذا تمّ الخلط بين المرجعيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في مقاربات مخصوصة[2]، وهو ما يشوّش على المسلم اليوم فهمه للمقصد الإلهيّ من القرآن، وذاك إشكال عليه تفاديه بتأصيل العلاقة مع النّصّ، لا بالبحث عن مرجعيّات أخرى تدّعي اكتساب حقيقته.

هذا الادّعاء يقود إلى الإقرار بقراءة أحاديّة ضيّقة تحدّ من اتّساع الدّلالة القرآنيّة، وتقيّدها بظرفيّة واحدة للتلقّي، وهو ما يتناقض، صراحةً، مع مبدأ عالميّة الخطاب القرآني، وانفتاحه على كلّ زمان ومكان[3].

إلى جانب ذلك، تَعُدُّ آمنة ودود أنّ من مظاهر أزمة العلاقة بالنّصّ ما ينتج عن التّفسير التّقليديّ من رؤية تبسيطيّة للمتن القرآنيّ، أساسها استنباط فهم عامّ وشامل، دون التّفكير في العلاقة الدّلاليّة الجامعة بين الآيات،

(1) "Each of these disciplines generated a great deal of literature. As this literature developed, it began to play a role so central in Islamic scholarship that it overshadowed the text upon which it was originally based. Consequently Islamic studies began to focus more heavily on the understanding of this literature and less on the understanding of the Qur'an itself. The result was a disconnection from the original text and its intent". Wadud, Qur'an and woman, p. xx.

(2) Wadud, Qur'an and woman, p. xxi.

(3) "The assertion that there is only one interpretation of the Qur'an limits the extent of the text. The Qur'an must be flexible enough to accommodate innumerable cultural situation because of its claims to be universally beneficial to those who believe. There fore, to force it to have a single cultural perspective-even the cultural perspective of the original community of the Prophet-severely limits its application and contradicts the stated universal purpose of the Book itself". Wadud, Qur'an and woman, p. 6.

ودون الاجتهاد في تبيّن المعنى في إطار مواضيع جامعة تنظّم نسق الدّلالة، وتوجّه المسلم إلى المعاني الأساسيّة، وإلى المقاصد الكلّيّة في نصّه.

هذا التّعامل السّطحي مع القرآن مفضٍ إلى غياب النّظرة التّأليفيّة، التي يتمكّن، بمقتضاها، المؤوّل من إدراك المعنى الكلّيّ المبثوث في الأجزاء المتمثّلةِ في الآي المتفرّقة في النّصّ؛ ولأجل ذلك، تعيب الكاتبة على التّفاسير الذّكوريّة الكلاسيكيّة اتّباعها منهجاً لامتناسقاً يغيب فيه كلّ جهد يجري إلى غاية إنشاء نسق تأويليّ ينظّم مسار المعنى، ويصل إلى الحكمة من وراء توزيعه على الأجزاء بالشّكل الذي هو عليه في النّصّ القرآنيّ.

وممّا يؤكّد، لدى ودود، الحكم على هذا المنهج باللّاتناسق، غياب التّفكير في العلاقة بين معاني الأجزاء المكوّنة للنّصّ فيما بينها، من جانب، وبينها وبين المعنى الكلّي المنتظم للدّلالة القرآنيّة بأكملها، من جانب ثان[1].

ويتضح، بذلك، عندنا، أنّ الكاتبة، في مؤاخذتها التفسير التقليديّ على التفريط في هذا الشرط في القراءة، تصدر عن مبدأ فهم النّصّ في ضوء حركة الدّائرة التّأويليّة بين الكلّ والجزء، حيث لا يكتسب أحدهما دلالة إلّا بالآخر، وهو ما لم يأخذه التفسير التقليديّ بعين الاعتبار في فهمه للقرآن، ما جعل نظرته إليه مشتّتة، وغير محتكمة إلى نسق دلاليّ واضح؛ ذلك أنّ تركيزه كان منصبّاً على تبيّن معنى كلّ آية بمعزل عن آيات أخرى، بشكل يغيب معه استجلاء الرّابطة المعنويّة بين الدّلالة الجزئيّة، والمقصد الكلّي للخطاب الإلهيّ.

وبفعل القصور في تبيّن قيمة البحث عن العلاقة بين وجهي المعنى القرآنيّ، سقطت هذه المدوّنة التّفسيريّة في خطأ تضييق المعنى، وحدّه بالظّرفيّة التاريخيّة المنشئة، وتسييجه بالسّياق الثقافيّ الخاصّ بمجتمع

(1) يتّصف المنهج الكلاسيكيّ، في تصوّر ودود، بالتشتت، وذلك بتفسير القرآن آيةً بعد آيةٍ، دون اتباع مسار منتظم للمواضيع، والأفكار، والأحكام القرآنية؛ لذلك هو منهج ينتمي إلى فئة التفسير التقليديّ، راجع: Wadud, Qur'an and woman, p.2.

الإسلام الأوّل، إلى درجة لم يعد يسمح فيها بالاستجابة إلى مستجدّات العصور اللّاحقة، ويحتدّ الإشكال أكثر، حين بلوغ الخلط بين ما هو ثقافيّ وما هو قرآنيّ، فيَعُدُّ أصحاب النّظرة الكلاسيكيّة أنّ التشبّث بما كان عليه الإسلام، من ظرفيّة ثقافيّة وتاريخيّة مخصوصة، يستوجب استعادته كما هو، زعماً منهم أنّه من أصل رسالة الإسلام في محضنها الأوّل.

وتقدّم الكاتبة أدلّة تطبيقيّة على ذلك، أثناء حديثها عن سوء فهم المدرسة الذّكوريّة لكيفيّة ضبط الوظائف الاجتماعيّة للرّجل والمرأة، وتَعُدُّ أنّ مزاعم الأغلبيّة منهم، فيما يتعلّق بهذا الأمر، ليست معتمدة على دليل نصّي قرآنيّ. إنّما هي عائدة إلى التشبّث بمنظومة ثقافيّة متزمّتة، يُضفَى عليها نوع من القداسة الموهومة، فتتلبّس بالمعنى القرآنيّ، دون أن تكون ذات علاقة حقيقيّة به، وينتج من ذلك الخلطُ بين الثقافيّ والقرآنيّ من جهة، وكذلك إسقاطُ مبدأ كونيّة الخطاب الإلهيّ؛ الذي يتجاوز حدود الزّمان والمكان لفرض تصوّرات محدودة ومضيّقة بحدود ثقافة مجتمع بعينه(1).

إنّ أزمة العلاقة بالنّصّ مفضية، حتماً، إلى إشكال فهم جملة من المسائل، لعلّ أبلغها أثراً، وأهمّها، في مقاربة آمنة ودود، مسألة مكانة المرأة، ومفهومها في النّصّ القرآنيّ، وما يقابلها من تفاسير ذكوريّة محرّفة لحقيقة دورها، وإسهامها، إلى جانب الرّجل، في كلّ ما يكلّف به لصلاح المعاش والمعاد.

1-2-2- مفهوم المرأة إشكالاً:

عَدَّتْ ودود أنّ التّفاسير الذّكوريّة واقعة في أزمة القراءة الإقصائيّة المسيّجة بضيق الرّؤية الأحاديّة؛ التي تقصي كلّ رأي مغاير، وتحديداً الرّؤية

---

(1) "The Qur'an acknowledges that men and women function as individuals and in society. However, there is no detailed prescription set on how to function, culturally. Such a specification would be an imposition that would reduce the Qur'an from a universal text to a culturally specific text a claim that many have erroneously made. What the Qur'an proposes is transcendental in time and space". Wadud, Qur'an and woman, p. 9.

النّسويّة[1]، وعلّة ذلك أنّ هذه المقاربة تصدر عن منطلقات نظريّة، وعن جهاز مفاهيميّ مخالفٍ، في مواضع كثيرة، لمنطلقات التّفاسير الذّكوريّة، ولمقدّماتها الأولى في القراءة؛ ذلك أنّ المدوّنة التفسيريّة القديمة تَعُدُّ الرّجلَ أولى بتفسير النّصّ القرآنيّ وفهمه من المرأة، التي هي، دونه، مرتبة في الخلق، وتقلّ عنه درجة في التعقّل والتمثّل، وهذا ما ترفضه القراءة النّسويّة للقرآن. والملاحظ أنّ الانطلاق من مسلّمة دونيّة المرأة، وانعدام تساويها مع الرّجل في القدرات والكفاءات، مفضٍ إلى القول بتدنّي درجتها في الآخرة كذلك[2].

والإشكال، في مثل هذه التصوّرات، ما تستتبعه من إقصاء المرأة عن تفسير النّصّ القرآنيّ، ومنعها من محاولة فهمه، وفقاً لما تتطلّبه هواجسها الرّاهنة، فحينئذ، تبدو مسألة مفهوم المرأة، كما تتعيّن في الذّهنيّة الرّجاليّة، مسألة مؤثّرة بعمق في قضيّة فهم النّصّ القرآنيّ، واستنباط أحكامه ودلالاته. من هنا، تتجلّى الرّابطة بين المرجعيّة التّأويليّة لودود، ونقدها لتصوّر مكانة المرأة في المرجعيّة التفسيريّة الذّكوريّة.

وبيان ذلك أنّ احتكار حقّ الفهم من قبل الرّجل، على امتداد تاريخ علم التفسير الإسلاميّ للقرآن، يعدّ اختراقاً لشرط تأويليّ أساسيّ، وهو الإقرار بضرورة انفتاح النّصّ على أفهام متعدّدة، وعلى قراءات مختلفة لا تقتصر على وجهة نظر أحاديّة، كما أنّ انطلاق المؤوّل من اعتبار الوجهات المخالفة قراءات باطلة، ولا مشروعة، يُعَدُّ تقويضاً صريحاً لوجاهة الطّرح التّأويليّ المنفتح على المخالف ضرورةً، والمقرّ له بمشروعيّة الفهم.

---

(1) تشترك ودود، مع جملة من المواقف النّسائيّة، في نقد المدرسة التفسيريّة الكلاسيكيّة للقرآن، التي تغيّب المرأة، وتسلّط عليها أحكامها غيابيّاً في شكل من العنف التّأويليّ، راجع، على سبيل المثال:

Latifa Lakdhar, Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique, pp. 25-73.

(2) Wadud, Qur'an and woman, p. 7.

وتنبّه الكاتبة، كذلك، إلى إشكال انعكاس هواجس الرّجل وخبراته على التفاسير التقليديّة، في مقابل غياب المرأة[1]، وتسليط الأحكام الذّكوريّة عليها، وإجبارها على اعتبارها من أصل النّصّ القرآنيّ، ومن ثمّة على الالتزام بها، وتطبيقها. والحال أنّ القول بذلك يُعَدُّ فكرة ضدّ إسلاميّة، ويمثّل تعسّفاً على النّصّ لإنطاقه بأحكام النّظام الأبويّ، وهو نظام مرتكز على فكرة دونيّة المرأة، ونقصان إنسانيّتها، وعجزها عن أداء كلّ الأدوار، مقابل اكتمال إنسانيّة الرّجل، واقتداره على النّجاح في أيّ مجال من المجالات[2].

ويكشف هذا الموقف من الرّجل والمرأة عن أنّ معيار التّفاضل بينهما جنسيّ صرف، وأنّ هويّة الإنسان إنّما ترتبط بجنسه لا بخلُقه ودينه، وهو ما يناقض المقصد القرآنيّ بجلاء حسب الكاتبة[3]؛ ذلك أنّ الاختلاف بين الجنسين لا ينبغي أن يُعَدُّ تفاضلاً أو تمايزاً، إنّما هو تباين ضروريّ لتحقيق التّوازن في مختلف الأدوار والوظائف؛ التي يؤدّيها كلّ جنس من الجنسين[4]، على عكس ما أُقِرّ في المنظومة التقليديّة من إعلاء القيم الذّكوريّة؛ التي تقيّد هويّة الإنسان بجنسه، فتنسب الأفضليّة إلى الذّكورة، وتلحق بالأنوثة كلّ صفات الدّونيّة والنّقصان، وذلك ما روّج خطأ سوء تقدير الإسلام للمرأة، والإشكال في ذلك ناجم عن الخلط بين الفهم البشريّ للدّين والدّين في ذاته.

---

(1) "My particular concern with women's work and the separation of public and private spheres in the context of «Islam» in both the conceptual framework of the tradition, primarily developed by men using the sources to conclude that male experiences and perspectives deserve the privileges given to them, and the resulting devaluation of women's status no matter what contributions they make". Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 100.

(2) Wadud, Qur'an and woman, pp. 7-8.

(3) "Since the Qur'an is moral guidance, it must relate to the perception of morality - no matter how gender - specified - which are held by individuals in various societies". Wadud, Qur'an and woman, p. 9.

(4) المصدر نفسه، ص8.

في مقابل مزاعم المناهج التراثيّة، تتّخذ المقاربة النّسويّة موقفاً نقديّاً من انتقائيّة هذا الفكر وطرائقه التفسيريّة المتعسّفة على معنى النّصّ، وتَعُدُّ هذه الدّراسات أنّ خطورة الفهم الذّكوريّ للقرآن منعكسة انعكاساً مباشراً على تعيين منزلة المرأة الوجوديّة تعيّناً ظالماً، حيث يجعل من منزلتها تلك تعادل نصف منزلة الرّجل، مع ادّعاء أن يكون هذا المعنى أصلاً ماهويّاً في المفهوم القرآنيّ للمرأة، وهو مفهوم يرتكز على فكرة عدّ الرّجل إنساناً معياريّاً تقاس، في ظلّ مكانتِه، مكانةُ المرأة، بوصفها كائناً منقوصاً وتابعاً[1]. ومثل هذا التصوّر لا يمكن أن ينتج قراءة متوازنة للنّصّ لدحضه أبرز مبادئه، ومفاهيمه المؤسّسة للشّريعة، وهي المساواة بين الخلق، بما يحقّق قيمة العدالة الإلهيّة.

وفي التشبّث بهذا المبدأ، تلتقي آمنة ودود مع الموقف النّسائي المناهض لدعائم النّظام الأبويّ القائل بالتّفاضل بين الجنسين؛ لذلك تعمل الكتابات النّسويّة ذات الطّابع الإسلاميّ على إقامة الدّليل القرآنيّ على بطلان مزاعم الاتّجاه المناهض للمساواة الوجوديّة بين الرّجل والمرأة، سعياً إلى فتح المعنى القرآنيّ على آفاق رحبة في القراءة والتّأويل، وحرصاً على إعادة قراءة التّاريخ الإسلاميّ من منظورات مختلفة عن المنظور الذّكوريّ المحكوم بقيود القراءة الأرثوذكسيّة الضّيّقة، وهذا الحرص يجري إلى غاية منح المرأة حقوقها على أصعدة مختلفة أقرّ لها بها القرآن ذاته[2].

---

(1) Wadud, Qur'an and woman, p. xi.

(2) "Le féminisme musulman rejoint le féminisme chrétien et juif dans leurs efforts pour ouvrir des perspectives féminines sur l'interprétation de la religion et la pratique religieuse (...) pour les universitaires il constitue un discours et un mouvement en construction qui reflète des évolutions sociodémographiques et culturelles. Dans certains cas, comme dans les ouvrages de Fatima Mernissi sur le voile et les reines oubliées de l'Islam, ou ceux d'Amina Wadud et Asma Barlas sur le coran et les femmes, croyance personnelle et approche académique se rejoignent pour critiquer les interprétations et les pratiques patriarcales et proposer une nouvelle approche des débuts de l'histoire de l'Islam". Dr Valentine. M. Moghadam, Qu'est-ce que le féminisme musulman? =

هذا المنطلق النّظريّ يمثّل، عند ودود، أساساً حاسماً لفهم مكانة المرأة، في ظلّ نظام المعنى القرآنيّ، وفي سياق الخوض في قضاياه الدّقيقة، من قبيل مسألة الخلق، التي تكشف عن أنّ الاختلاف الجنسيّ لا يعني، بتاتاً، عدم التّساوي في القيمة الوجوديّة بين الرّجل والمرأة، ولا يعني، أيضاً، تفاضلهما في القصد من عمليّة خلق البشريّة[1]، لاسيّما أنّ خلقهما كان من نفس واحدة[2]، وهو إقرار قرآنيّ مقوّض لكلّ قول ذكوريّ بأفضليّة الرجل على المرأة[3].

كذلك توظّف الكاتبة جملة من الأدلّة القرآنيّة الأخرى الشّاهدة على تكافؤ منزلتي الرجل والمرأة في الإسلام، على عكس ما يسعى إلى تكريسه المنهج البطريركيّ؛ لذلك اشتغلت ودود على رؤية القرآن للمرأة، ووظائفها الدّنيويّة، ومنزلتها الأخرويّة، وحرصت على إبراز عدالة الجزاء الأخرويّ، والمساواة بين الجنسين فيها، وعلى جعل التّقوى معياراً وحيداً للتّفاضل، كما أقرّه نصّ الوحي.

= Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres, in Existe-t-il un féminisme musulman? p. 43.

(1) Wadud, Qur'an and woman, p. 15.

(2) تتفق ودود في تأويل الآية: ﴿يَٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النّساء: 1]، مع مواقف نسويّة عديدة تَعُدُّ خلق الإنسان واحداً، وترى في الذّكورة والأنوثة أعراضاً ظاهرة لا تعكس تفاضلاً حقيقياً، ولا تمايزاً ينتج منه تفضيل الرجل على المرأة، فعملية الخلق دالّة على وحدة الأصل، لا على تفرّعه، واختصاصه بكلّ جنس على حدة:

"Like other scholars, I also contend that in Islam sexual equality is ontological in that the Qur'an teaches that God created humans from a single self (nafs, Nafs, by the way, is feminine plural) As Riffat Hassan and Amina Wadud have argued, the Qur'an doesn't say that God created the nafs of the man before that of the woman. In other words, it doesn't prioritize man's creation over woman's". Barlas, Asma, Qur'anic hermeneutics and women's liberation, p.5, in international Congress on islamic feminism.

(3) "The Qur'an does not support patriarchy or sexual inequality and indeed, that Qur'anic epistemology is inherently anti-patriarchal". Barlas, Asma, Qur'anic Hermeneutics and women's liberation, p. 5.

واللّافت أنّ هذه المسائل تُعَدّ، عند الكاتبة، دليلاً قرآنيّاً ثابتاً على زيف التمثّل الأبويّ للمعنى القرآنيّ، وهو ما يستوجب الكشف عنه لفهم الموقف النّقيض له، وتبيّن بعض مبادئه النّظريّة المؤسّسة؛ ذلك أنّ المغالطة؛ التي يقع فيها هذا الاتّجاه التّفسيريّ للنّصّ الإسلاميّ المقدّس، هي مغالطة مزدوجة، فهي معرفيّة من وجه، ووجوديّة من وجه ثانٍ.

من هنا، فإنّ ما يسعنا استنتاجه، في ظلّ هذا الطرح النّقديّ، هو أنّ ودود، في إعلانها عن رفض السّلطة الرجاليّة في تأويل النّصّ القرآنيّ، إنّما تكشف عن المنظومة الفكريّة المخالفة لمنظورها التّأويليّ المخصوص، وهذه الخلفيّة المضادّة تقتضي من الكاتبة معالجة لغويّة للنّصّ، سعياً وراء حجيّة قراءتها، وحرصاً على إثبات دليل وجاهتها.

1-3- اللّغة بما هي وسط لتشكّل المعنى القرآنيّ:

من الضّروريّ الوعي بأنّ من شروط قيام تأويل ما أن تكون اللّغة وسطاً له[1]، فما من ممارسة تأويليّة إلّا باللّغة، ومن خلالها[2]، وما من دلالة للنّصّ إلّا وهي لغويّة، وهذه العلاقة الأصيلة بين اللّغة والتّأويل تستدعي الانشغال بمقاربة النّصّ مقاربة تأويليّة، تقيم العلاقة بين لغته ولغة المؤوّل استجلاءً للدّلالة المشتركة بينهما، وسعياً إلى بلوغ ممكنات المعنى؛ التي تقدّمها اللّغة إنشاءً وتلقّياً.

ولمّا كانت اللّغة الوسطَ الشموليّ الذي تجري فيه عمليّة الفهم، كما تؤكّد ذلك المقاربة الهرمينوطيقيّة الحديثة، فإنّ المؤوّل، في محاولته إنتاج خطاب يفهم به النّصّ، ويستنطق دلالته، إنّما يكون نشاطه ذا طبيعة لغويّة

(1) تُعَدُّ اللّغة في الهرمينوطيقا الحديثة الوسط الذي يحتوي تجربة تأويل النّصوص؛ أي: أنّها الفضاء الذي يشتمل على كلّ أطراف العمليّة التّأويليّة، وليست مجرّد أداة يتوسّطها المؤوّل في علاقته بالنّصّ.

(2) «كلّ تأويل هو، أساساً، تأويل بوساطة اللّغة، قبل أن يكون تأويلاً منصبّاً على اللّغة». ريكور، النّصّ والتّأويل، ضمن: العرب والفكر العالمي، ص51.

صميمة[1]، تتأسّس في إطاره علاقة ثلاثيّة بين النّصّ المؤوّل، والرّمز اللّغويّ، والمؤوّل[2]، وهي «علاقة قد تصلح نموذجاً لعلاقة ثلاثيّة أخرى تتأسّس على مستوى النّصّ: فالموضوع هو النّصّ ذاته، والرّمز هو السّيمانتيكيّة العميقة؛ التي يكشف عنها التّحليل البنيويّ، أمّا سلسلة المؤوّلات، فهي سلسلة التّأويلات التي تنتجها المجموعة المؤوّلة، والتي تمتزج بديناميّة النّصّ كعمل يمارسه المعنى على ذاته»[3].

وبذلك، التجربة التّأويليّة إنّما هي علائقيّة في المقام الأوّل، وبناء على هذا الوعي بمركزيّة المعطى اللّغويّ في العمليّة التّأويليّة، تسعى آمنة ودود إلى اعتماده أساساً لرؤيتها التّأويليّة للنّصّ القرآنيّ، بمعنى أنّها جعلت من لغة النّصّ المؤوّل، ومن تمثّلها المخصوص للّغة، مساراً قائداً إلى الدّلالة الثّاوية فيه، سعياً منها إلى تجاوز تراكمات المعنى في النّصوص التفسيريّة الذّكوريّة الممتدّ حضورها عبر التاريخ الإسلاميّ.

إلّا أنّ توسّط الرّمز اللّغويّ، لبلوغ دلالة ممكنة للنّصّ المقدّس، أمرٌ لا يخلو من صعوبة، ومن إحراجات عدّة، فكيف السبيل إلى إجراء علاقة تأويليّة بين لغة النّصّ، ولغة من يتأوّله، لاسيما إذا ما كانت المسافة الزّمانيّة الفاصلة بينهما شاسعة؟

وكيف يستحيل المعنى الإلهيّ المفارق واللّامتناهي موضوعَ تأويلٍ تصوغه لغة بشريّة متناهية ومحدودة بحدود الظّرفيّة التّاريخيّة؛ التي تحدّ وجود المؤوّل؟

---

(1) راجع غادامير، اللّغة كوسط للتجربة التّأويليّة، ضمن: العرب والفكر العالمي، ص24.

(2) «يمكننا القول: إنّ السلسلة المفتوحة للمؤوّلات، التي تضاف إلى العلاقة بين الرّمز وبين الموضوع، تولّد علاقة ثلاثيّة بين كلّ من الموضوع والرّمز (اللّغويّ) والمؤوّل». ريكور، النّصّ والتّأويل، ص52.

(3) المرجع نفسه، ص52.

إنّ هذه الإشكاليات تحضر، بوضوح، في طرح ودود؛ التي تؤكّد وعيها بخصوصيّة التّعامل مع لغة النّصّ الدّينيّ، بوصفها معبّرة عن مضمون غيبيّ مفارق بمدلولات بشريّة الصّياغة، ولكنّها تبدو، في الاستعمال القرآنيّ، مجازيّةً بدرجة كبرى، ومتلبّسة بالمتعالي، ما يفرض صعوبة اعتماد الوسائط البشريّة؛ التي قد تبدو قاصرة عن الإحاطة بشموليّة المطلق، وبمفارقته لكلّ معنى يمكن أن يُضفى عليه[1].

إنّ الرّهان التّأويليّ كامن، إذاً، في البحث عن مواقعِ فهم تتيح للمؤوّل مقاربة الرّمز بنصّه الدّينيّ، في ظلّ الوعي الدّائم بأنّ هذا الفهم يبقى إمكاناً من إمكانات القراءة؛ التي ينبغي لها أن تكون إمكاناً من إمكانيّات تأويليّة أخرى[2]؛ ذلك أنّ كلّ فهم إنّما هو انعكاس لتاريخيّة القراءة، وللحظتها الرّاهنة، وهو ما لا يمكن فرضه، أو إسقاطه، على لحظة فهم أخرى تحتكم إلى ظرفيّة تاريخيّة مغايرة، فالصّعوبة، التي تعترض مؤوّل النّصّ المقدّس، حينئذ، كامنة في إنتاج قراءة ترتكز على استنطاق الرّمز اللّغويّ، وتحتوي، تاريخيّاً، على ما هو مفارق للتاريخ، وعلى ما هو متباعد، كذلك، تاريخيّاً، عن مؤوّله المعاصر.

إلّا أنّ هذه الصّعوبة تتّخذ، في الطرح الهرمينوطيقي، منحىً آخر؛ لتصير رهاناً تأويليّاً قائم الذّات؛ ذلك أنّ تأويليّة المقدّس تفترض ضرباً من التّفاعل بين لغة الإنشاء ولغة التّلقّي، بهدف استعادة خطاب النّصّ، وإقامة علاقة حميمة بينه وبين الذّات المتأوّلة له، فمن بين غايات الهرمينوطيقا مقاومة

---

(1) إنّ النّصّ الدّينيّ «يندرج ضمن مستوى فتح العوالم، هذا المستوى الذي لا يملك برهانيّة مستقرّة يمكن استيعابها بشكل نهائيّ، وهذه اللّانهائيّة في فتح العوالم، التي تمتلكها اللغة الدّينية، تشكّل إبداعيّة النّصوص التّأويليّة». ناصر، عمارة، اللغة والتّأويل، ص79.

(2) «هذه العلاقة بين الرّمز وبين (المؤوّل) علاقة مفتوحة، بمعنى أنّه يوجد، دائماً، مؤوّل جديد آخر يمكنه توسّط العلاقة الأولى». ريكور، النص والتأويل، ص51.

المسافة الثقافيّة الفاصلة (la distance culturelle)؛ التي تمثّل حاجزاً بين المؤوّل ونصّه.

ويَعُدُّ ريكور، في هذا السّياق، أنّه «يمكن لهذه المقاومة أن تفهم ذاتها عبر تصوّرات زمانيّة خالصة؛ أي: كمقاومة للابتعاد، أو الإقصاء الزّمنيّ الممتدّ عبر القرون، أو عبر تصوّرات هرمينوطيقيّة حقيقيّة؛ أي: كمقاومة **للابتعاد عن المعنى ذاته، بمعنى الابتعاد عن نسق القيم؛ الذي يقوم عليه النّصّ.** بهذا المعنى، (يقرّب) التّأويل ما كان شيئاً غريباً عن الذّات المؤوّلة، أو (يساوي) بينه وبينها، أو يجعله (معاصراً) لها، ومماثلاً، وهذا كلّه **يعني، في الحقيقة، أنّ التّأويل يحوّل ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذّات، ومُتملَّك لديها**»[1].

وفي إطار عَدِّ تأويل النّصّ سبيلاً إلى اقتراب الذّات المؤوّلة منه، إلى حدّ تملّكها إيّاه، يبدو من اللّافت أنّ هذه الصّلة القائمة بين المؤوّل ونصّه، والتي تتقوّم أساساً باللّغة، إنّما تجري إلى غاية الكشف عن حضور الذّات فيما تؤوّل، وعن فهمها لذاتها أيضاً، لا لما تتأوّله في النّصّ من معنى فحسب؛ ذلك «أنّ تأويل النّصّ يجد اكتماله داخل تأويل الذّات المؤوّلة لذاتها، هذه الذّات، التي، منذ ابتداء تأويلها للنّصّ فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن، ومغاير، وتبدأ في تحقيق ذلك الفهم الذّاتيّ (...) فمن جهة أولى، يمرّ فهم الذّات عبر فهم رموز الثقافة؛ التي تتوثّق الذّات داخلها، وتتكوّن، ومن جهة أخرى، لا يكون فهم النّصّ غاية في ذاته، بل بتوسّط علاقة الذّات بذاتها (...)، وعموماً، داخل التفكير الهرمينوطيقي للذّات -أو داخل هرمينوطيقا التّأويل الذّاتيّ- **يتزامن التّأسيس الفلسفيّ للذّات، والتّأسيس الفلسفيّ للمعنى**»[2].

من هنا، يصحّ اعتبار حضور الذّات، فيما تؤوّل، شرطاً تأويليّاً مؤكّداً، تستعيد، في ضوئه، هذه الذّات خطاب المعنى في النّصّ من وجهة

(1) ريكور، النّصّ والتّأويل، مرجع سابق، ص48.

(2) المرجع نفسه، ص47-48.

مخصوصة، تجعل من تجربة اكتشاف المعنى، فيما تتأوّله عبر الرّمز اللّغويّ، صورةً من صور اكتشافها لذاتها أيضاً، وشكلاً من أشكال نحت هويّتها المخصوصة عبر ما تراه دلالة أصيلة في النّصّ.

على أساس هذا المبدأ الهرمينوطيقي، تستند الباحثة آمنة ودود إلى اللغة القرآنيّة بوصفها نقطة الارتكاز الأساسيّة لخوض التجربة التّأويليّة من وجهة نظر جندريّة تحديداً، سنعمل على أن نكتشف، في إطارها، سندات الكاتبة التّأويليّة لصوغ تمثّلٍ عن النّصّ القرآنيّ، في ظلّ مبدأ المساواة الجنسيّة، ولغاية تشكيل هويّة المرأة على نحو مخالف لما شوّهته المدوّنة التفسيريّة التقليديّة، كما تؤكّد الباحثة.

إنّ تنبيهَنا إلى هذه الإشكاليّات المثارة، وإشارتَنا إلى بعض الأسس التّأويليّة الدّاعمة للمشروع الهرمينوطيقي في تأوّل القرآن، بتوسّط المعطى اللّغويّ، من قبل ودود، يستوجب منّا الوعي بضرورة دراسة هذه المحاولة التّأويليّة في ضوء هذه الإشكاليّات الدّقيقة، وفي إطار ما أقرّت به الكاتبة من مرتكزات تأويليّة كاشفة عن آليّات التّعامل مع النّصّ القرآنيّ في جانب، ومفصحة عن دلائل حضور الذّات المؤوّلة فيما تؤوّل في جانب آخرَ موازٍ.

1-3-1- نحو الاستعادة التّأويليّة للأصل القرآنيّ:

نعني بهذه الصّياغة أنّ مشروع ودود التّأويليّ قُدِّم بوصفه محاولةً لمقاومة الانفصال عن المصدر القرآنيّ الأصليّ[1]، وعُدَّ عودةً إلى النّصّ في ذاته في اختراق لوساطة النّصوص التّفسيريّة الحافّة به، والتي ادّعت امتلاكها معناه، إلى درجة بلوغ إقصائه لإحضار الفهم البشريّ بدلاً منه، وعدّه ناطقاً بمعناه الأصيل، ما أدّى إلى خلط الأعمال التفسيريّة البشريّة بالنّصّ القرآنيّ ذاته[2].

---

(1) "This study involves an explicit attempt to overcome the disconnection from that original source". Wadud, Qur'an and woman, p. xx.

(2) "The tendency has been to confuse the works of islamic scholars (past and present) with the Qur'an-which supposedly motivated those works". Op.cit, p. xxi.

ولتجاوز رواسب سوء الفهم، بوصفها معوّقات لتمثّل المقصد الإلهيّ، تعمد الكاتبة إلى تأصيل العلاقة التّأويليّة بالنّصّ القرآنيّ لغويّاً؛ ليكون عملها، بذلك، تفكيكاً لبنى الخطاب المنتجة للمعنى، بما يحيل عليه نشاط التفكيك من انشغال بلغة النّص ببنيتَيْها السّطحية والعميقة.

بهذا المعنى، يتعيّن التعامل مع النّصّ القرآنيّ، عند ودود، نشاطاً مرتكزاً بدءاً من التفسير، بما هو تحليل بنيويّ للنّصّ، لكونه خطوة أولى أساسيّةً قائدةً نحو تأويله؛ إذ من غير المتاح للمؤوّل أن يبلغ دلالة النّصّ ببعدها الدّيناميّ العميق، دون أن يحلّل بنيته اللّغويّة الظّاهرة، وبهذا الفهم، يتكامل كلّ من التفسير والتّأويل، بوصفهما نشاطين كاشفين عن آليات إنتاج المعنى في النّصّ مدارِ التجربة التّأويليّة.

وفي سياق الكشف عن العلاقة التّكامليّة بين التّفسير والتّأويل، من وجهة نظر هرمينوطيقيّة، يَعُدُّ ريكور أنّ «التفسير يعني إبراز البنية؛ أي: مجموع علاقات التّرابط العميقة؛ التي تؤسّس الهيكل السّتاتيكيّ للنّصّ. أمّا التّأويل، فيعني السّير في الطريق الفكريّ الذي يفتحه النّصّ؛ أي: الاتّجاه نحو ما يضيئه النّصّ، ويشرق عليه»[1]. ولمّا كان التفسير مرحلة ضروريّة يعتمدها القارئ في تأويله، بات من الضّروريّ أن نراجع نقديّاً الموقف القائل بالتّمييز بين كلّ من التّفسير والتّأويل، في إطار التّخيير بينهما، وتكريس التّقابل الاستبعاديّ القاضي باندراج عمل القراءة ضمن أحدهما لا كليهما معاً، فإمّا أن يفسّر القارئ النّصّ على طريقة العالم الطّبيعيّ، وإما أن يتجاوز هذا المستوى إلى التّأويل، والغوص في آفاق النّصّ الرّحبة.

هذه المفاضلة أفضت إلى تعطيل الرّابطة الضّروريّة بين المسارين الأساسيّين لعمليّة القراءة؛ أي: التفسير والتّأويل[2]، وهذا التوتّر يفضي حتماً إلى «التمزّق الدّاخليّ للمشروع الهرمينوطيقيّ»[3] في تصوّر ريكور.

(1) ريكور، النّص والتّأويل، مرجع سابق، ص50.
(2) المرجع نفسه، ص40-41.
(3) المرجع نفسه، ص41.

وفي المقابل، يجدر الإقرار بمبدأ التّكامل بين كلّ من التّفسير والتّأويل، بوصفهما مرحلتين متتاليتين تؤسّسان لفعل القراءة، وتنتميان إلى «المجال نفسه، ألا وهو مجال اللّغة»[1]، وحينئذ، تتجلّى قيمة الاستناد إلى المستوى اللّغويّ الظّاهر للنّصّ لغاية بلوغ صياغة تأويليّة مشروعة.

وانطلاقاً من هذا الأساس التّأويليّ في القراءة، تعمد ودود إلى ضرب من الممارسة الفينومينولوجيّة في تأويلها للنّصّ الإلهيّ، قوامها العودة إليه في ذاته، وأساسها دراسة الألفاظ، والتّراكيب اللّغويّة، والقوانين الإعرابيّة؛ التي تفصح عن الموقف القرآنيّ من المرأة[2]، وبذلك، تكون الحجّة اللّغويّة شاهدةً على وجاهة التصوّر الجندريّ للكاتبة، وهو الذي تبحث له عن سند قرآنيّ لإثبات مشروعيّته بفعل توافر الدّليل اللّغوي المقرّ به.

وبهذا المعنى، تحرص ودود على تجنّب خطر الإسقاط على النّصّ القرآنيّ، باعتباره انزياحاً تأويليّاً صريحاً، لتسعى، في المقابل، إلى تأصيل العلاقة بالخطاب عبر لغته أساساً، ويتجلّى ذلك من خلال القضايا الدّقيقة التي تثيرها، من ذلك مسألة خلق الرّجل والمرأة مثلاً، حيث تَعُدُّ أنّ القرآن لا يكرّس فكرة التفاضل بينهما، كما أقرّ ذلك في المدوّنة الذّكوريّة، إنّما هو مقرّ بتساويهما في الخلق من نفس واحدة، بدليل الآية الأولى من السورة الرابعة، وبذلك يكون أساس الخوض في المقصد القرآنيّ، إزاء هذه المسألة، لغويّاً في المقام الأوّل، كما تصرّح بذلك الكاتبة[3].

وإجمالاً، يسعنا القول: إنّ الدّالّ في النّصّ القرآنيّ، حينما يتنزّل في سياق الحديث عن المرأة وعلاقتها بالرّجل، إنّما يحيل، ضرورةً -في تقدير

---

(1) المرجع نفسه، ص47.

(2) "Each term should therefore be examined on the basis of its language act, syntactical structures, and textual context in order to more fully determine the parameters of meaning". Wadud, Qur'an and Woman, p. xiii.

(3) "My discussion of the creation of woman and man in the Qur'an is primarily a discussion of language". Op.cit, p. 16.

ودود- على مبدأ المساواة، ولا ينبغي أن يُتأوَّل على عكس ذلك، كما حصل في التفسير الذّكوريّ، حيث أُسقِطت بعض المدلولات الزّائفة على الدّوال اللغويّة في النّصّ لفرض فكرة دونيّة المرأة، ونقصانها.

وبذلك، تكشف الكاتبة عن المغالطة في تمثّل العلامة اللّغويّة القرآنيّة؛ التي تكمن تحديداً في تفنيد كلّ تعدّدية دلاليّة في الخطاب؛ لتكرّس فهماً مسلّطاً عليه دون حجّة لسانيّة ساندة، إلّا أنّ الإقرار بهذه التعدّديّة الدّلاليّة لا ينبغي أن يتخطّى ما تحيل عليه العلامة من إمكانات دلاليّة يتيحها نظام المعنى في اللّغة، بمعنى أنّ كلّ علامة لغويّة إنّما تفتح على حقل دلاليّ مخصوص ينبغي للمؤوّل أن يتخيّر منه ما يناسب تمثّله للمعنى، وليس له، في الآن ذاته، أن يتجاوزه بفهم يخرج عن نطاق ما يتيحه اللّفظ من دلالات لغويّة حافّة، وبهذا التصوّر، يتعيّن الثّراء الدّلاليّ للخطاب المؤوّل ثراءً مندرجاً ضمن الإمكانات الدّلاليّة المتاحة لغويّاً، لا ثراء مطلقاً يفتح المجال لإسقاط تصوّرات بعيدة كلّ البعد عن دلالته اللّغويّة الممكنة على النّصّ.

إنّ النّصّ، إذاً، في التّقدير الهرمينوطيقي، يحمل دلالته في ذاته عبر لغته، وينبغي لفعل المؤوّل أن يتعيّن إصغاءً إليه، واقتراباً من تركيبته الدّالّة، وبذلك، يتحوّل هذا النّصّ «إلى (كائن يقول)، ويعبّر عن كينونته الخاصّة، وهي كينونة العالم الذي تحمله لغته»[1]، وإذا توافر للمؤوّل إمكان إضفاء معنى عليه، فإنّ هذا المعنى ينبغي له أن يكون منبثقاً من بنيته اللّغويّة الصّميمة، وبذلك يقطع الفعل التّأويليّ مع الممارسة المتعسّفة للقراءة المسقطة لمدلولات ليست من أصل الدّوالّ.

حينئذ، تكون للّغة القدرة على الكشف عن المعنى في النّصّ، ولا يتأتّى ذلك إلّا عبر نشاطَيْ التفسير والتّأويل؛ اللذين يضطلع بهما القارئ، وهو ما

(1) ناصر، عمارة، اللغة والتّأويل، مرجع سابق، ص25.

تَعُدُّه ودود (عملية تأويليّة مزدوجة) في البحث عن المعنى[1]، ويُقصد منها، في مستوى أوّل، تفسير اللّفظ القرآنيّ، ودراسته من حيث تركيبته اللّغويّة، ومدلوله المحتمل، وفي مستوى ثانٍ يتطلّب عمل المؤوّل تنزيل هذا اللّفظ في سياقه المضمونيّ الكاشف عن دلالته العلائقيّة بغيره من الألفاظ، وعن صلة أبعاد معناه المخصوص والجزئيّ بأبعاد المعنى الشّموليّ للنّصّ إجمالاً. وحتى لا يُعَدُّ المجال مفتوحاً بإطلاق لكلّ تصوّر تأويليّ للنّصّ، فإنّه ينبغي الانطلاق من أساس لغويّ يشرّع لمعنى محتمل، ويسمح بقراءات متعدّدة، ولكنّها تستمدّ، في النهاية، مشروعيّتها من استنادها إلى حجّة لفظيّة صريحة فيما تتأوّله الذّات من خطاب.

وفي سياق انشغالها باستنباط الأدلّة اللّسانيّة على الموقف القرآنيّ من مكانة المرأة، تؤكّد ودود أنّ التركيز على دراسة الأساليب اللّغويّة منطلقه الوعي بأنّ النّصّ يرسي دعائم معيّنة توجّه إلى معناه، وتدلّ على بعض أبعاده الأخلاقيّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، ولكن تبقى ألفاظه منفتحة على إمكانات تأويليّة مختلفة؛ لأنّه لا يجزم بدلالة واحدة منتهية[2].

ويسعنا، من خلال الحديث عن اعتماد الكاتبة على المستوى اللّغويّ سبيلاً إلى تأصيل العلاقة بالنّصّ، استنتاج ما يأتي:

أوّلاً: إنّ الاستعادة التّأويليّة للنّصّ القرآنيّ تعني، عند ودود، الارتكاز على لغته، لصياغة فهم يتضمّن معقوليّته في ذاته؛ ذلك أنّ المعنى لا يمكن أن يكون ذا دلالة مشروعة ولصيقة بالنّصّ، ما لم يكن مستنداً إلى دليل لغويّ يحيل عليه، ويشير إليه، فالنّصّ، في الرّؤية الهرمينوطيقيّة، محتوٍ على دلالة مّا، وعلى قارئه أن ينفتح على هذه الدّلالة بتوسّط اللّغة، وحينئذ، يكون

---

(1) "This requires a dual process: keeping words in context and referring to the larger textual development of the term". Wadud, Qur'an and woman, p. xiii.

(2) "One way this focus on languaging is relevant to the issue of women is that the text establishes a trajectory of social, political, and moral possibilities, but does not articulate them definitively". Op. cit, p. xiii.

التّأويل فعل إصغاء لما يبوح به النّصّ من معنى، أو هو -بتعبير هايدغر- ضرب من (الانعطاء) النّصّي للمؤوّلِ عبر اللّغة.

وفي ضوء هذا التصوّر، تؤكّد آمنة ودود أنّ تأويلها للنّصّ القرآنيّ لغويّ بالأساس، والغاية من ذلك أنْ لا تكون قراءتها ممارسة مسقطة على الخطاب المقدّس، حيث تستنطقه وفق تصوّراتها المخصوصة في انفصال تامّ عنه.

فالتّركيز على المعطى اللّغويّ، إذاً، يتضمّن سعياً إلى تحقيق القرب من النّصّ في سياق الحرص على ضمان وجاهة تأويليّة، تكفل ضرباً من المقبوليّة والحجّيّة، وحينئذ، يستقيم الحديث عن وظيفة تأويليّة للغة النّصّ القرآنيّ.

ثانياً: تؤكّد ودود وعيها بأنّ العلامة اللّغويّة ليست أحاديّة الدّلالة، إنّما هي تفتّح على إمكانات تأويليّة عديدة، لأجل ذلك، لا يسعنا الإقرار بحقيقة واحدة للنّصّ، ولا بمعنى مفرد، أو منتهٍ؛ لأنّ في ذلك تقييداً لنطاق النّصّ[1]، وتبعاً لذلك، ينبغي للدّلالة أن تبقى منفتحة على احتمالات عديدة، بحسب وجهة النّظر المخصوصةِ السّاندةِ للقراءة.

وفي سياق تأويل النّصّ القرآنيّ، تَعُدُّ الكاتبة أنّه من التعسّف الوقوف على قراءة سكونيّة جامدة، لكون المقدّس يفتح، بطبيعته، على تعدّديّة دلاليّة واسعة، ولأجل ذلك، فإنّ اتّخاذ لغة النّصّ سبيلاً أوّلَ لتمثّل معناه لا يعني، بحال، أنّه ذو حقيقة مفردة تستوجب الاقتصار عليها، أو التّقيّد بها، إنّما تقرّ ودوذ بأنّ المرحلة التفسيريّة تستوجب الإصغاء إلى اللّغة القرآنيّة؛ لتمهّد، من ثمّ، للمرحلة التّأويليّة المنفتحة على أكثر من معنى ممكن، وعلى أوسع من دلالة محتملة.

ثالثاً: إنّ ما يشرّع للثّراء الدّلاليّ، عند تأوّل النّصّ القرآنيّ، صدور القارئ عن خلفيّة بعينها توجّه الفهم بحسب ما تتيحه المقدّمات النّظريّة، التي

(1) "The assertion that there is only one interpretation of the Qur'an limits the extent of the text". Wadud, op.cit, p. 6.

ينطلق منها، ويبني على أساسها قراءته، فهذه المقدّمات القبليّة تكشف عن بنية مسبقة للفهم يستبطنها النّصّ المؤوّل في لغته، وتتعيّن بتمثّل القارئ المخصوص للّغة المؤوَّلة والمؤوِّلة، وحينئذ، تصير عمليّة القراءة، بهذا المعنى، تفاعلاً بين بنية اللّغة المسبقة، كما تتشكّل في النّصّ، وبنية الفهم المسبقة، كما تتعيّن في فكر القارئ، أثناء تجربته التّأويليّة.

1-3-2- الدّائرة التّأويليّة واستقصاء المعنى القرآنيّ:

ينبغي لحركة المعنى -حسب الرّؤية الهرمينوطيقيّة الحديثة- أن تكون دائريّة بالأساس، حيث يضطلع كلّ من الجزء والكلّ في ابتناء الدّلالة، وفي جعل فعل المؤوّل نشاطاً متراوحاً بينهما، وقائماً على كليهما[1]؛ إذ لا مجال، مثلاً، لتمثّل أجزاء النّصّ بشكل منعزل عن مقصده الشّموليّ؛ لأنّ في ذلك تشتيتاً للدّلالة، وتعطيلاً لحركة المعنى، وكذا ليس بالإمكان استيعاب الدّلالة الكليّة للنّصّ في انفصال عن أجزائه المكوّنة -بتعالقها- لوحدة المقصد الكلّيّ للخطاب المؤوّل، ففي ظلّ تغييب شرط التّفاعل والتّناغم يمكن لتجربة الفهم أن تُخفق[2].

واستناداً إلى وجاهة هذا المبدأ التّأويليّ، تبني ودود فهمها للمعنى القرآنيّ على أساس حركة الدّائرة التّأويليّة، حيث يستمدّ الكلّ معناه من الأجزاء، ويستمدّ الجزء دلالته من تعالقه مع الأجزاء الأخرى لتكوين المعنى الكلّي.

(1) "We recall the hermeneutical rule that we must understand the whole in terms of the detail and the detail in terms of the whole. This principle stems from ancient rhetoric, and modern hermeneutics has transferred it to the art of understanding. It is circular relationship in both cases. The anticipation of meaning in which the whole is envisaged becomes actual understanding when the parts that are determined by the whole themselves also determine this whole". Gadamer, Truth and method, p. 291.

(2) "Thus the movement of understanding is constantly from the whole to the understood meaning centrifugally. The harmony of all the details with the whole is the criterion of correct understanding. The failure to achieve this harmony means that understanding has failed", op.cit, p. 291.

وبيان ذلك عمليّاً أنّ اللّفظ القرآنيّ يستمدّ معناه من التّركيب؛ الذي يشكّل، مع غيره من التّراكيب، معنى الجملة، وكذلك الشّأن مع الآية؛ التي تنتمي، مع سائر الآيات، إلى نظام السّورة. أمّا السّورة، فتلتقي مع غيرها من السّور، لتنقل المقصد القرآنيّ الكلّيّ إلى متلقّيه، ويتمّ تأويل هذا المقصد من منطلقات مختلفة ومتنوّعة باختلاف مقدّمات المؤوّل القبليّة؛ التي يتعدّد، في ضوئها، المعنى، ويتكثّر بشكل دائم.

ومعنى ذلك أنّ الحديث عن مقصد كلّيّ للنّصّ لا يعني، بتاتاً، ادّعاء حقيقة واحدة له، أو معنى منتهٍ بانتهاء تجربة القراءة الواحدة، فشأن الحركة، في الدّائرة التّأويليّة، أنّها لا متناهية، وأنّها في صيرورة غير منقطعة.

وفي حيّز القراءة الجندريّة، يتوضّح تطبيق مبدأ الدّائرة التّأويليّة في الفهم باحترام شرط المساواة بين الجنسين؛ الذي يُعدّ، لدى ودود، من المقاصد الكلّيّة الأساسيّة في الخطاب القرآني، ولذلك ينبغي تمثّل المعاني الجزئيّة في ضوئه.

ونتبيّن معنى هذا التفاعل بين الفهم الجزئيّ والفهم المقاصديّ - الكلّيّ، من خلال تمييز الكاتبة بين المعنى الأساسيّ المفرد، والمعنى العلائقيّ - السّياقيّ[1].

أمّا المقصد من المعنى المفرد، فنتبيّنه من خلال اعتبار ودود أنّ الألفاظ والعبارات؛ التي يتكوّن منها النّصّ القرآنيّ، لها معنى لغويّ أساسيّ وأصليّ قد يوحي بالتفاضل الجنسيّ، وهو ما أوقع جلّ التفاسير التقليديّة في خطأ تفضيل الذّكر على الأنثى في الأحكام المتعلّقة بكلّ منهما، وعلّة الوقوع في هذا الخلط أنّ الدّلالة المفردة للّفظ، أو التّركيب، أو الآية، لم يقع تنزيلها

(1) "I also analyse certain key words and expressions with regard to humankind in general and to woman in particular, in order to reveal a contextual understanding. words have a basic meaning that which can be understood by it, in isolation and a relational meaning that connotative meaning derived from the context in which that term is used". Wadud, Qur'an and Woman, p. 10.

ضمن الدّلالة السّياقيّة المجملة للنّصّ كما هو متوجّب، فكان من نتائج ذلك أن بقيت القراءة تجزيئيّةً وقاصرةً عن بلوغ وحدة المعنى في القرآن، تلك التي تتخلّل كلّ أجزائه[1].

إنّ خطورة الاقتصار على إجراء المعنى المفرد للّفظ تكمن في الانزياح بالمقصد القرآني عن دلالته، وفي تشويه معناه، وتضرب ودود لذلك مثلاً في تأويل القول القرآني: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البَقَرَة: 228]، حيث يعمّم أصحاب التفسير الذّكوريّ- التقليديّ هذا القول، لِيَعُدُّوا أنّ للرّجال درجةً تفضل النساء في مطلق الأحوال، وبذلك، يكون تفسيرهم للآية تجزيئيّاً ومحدوداً بشكل لافت، لكون لفظ (درجة) لم يُتأوّل في ضوء السّياق الذي ورد فيه، إنّما تمّ تمثّله بشكل معزول عن ظرفيّة قوله، ويتّضح ذلك من خلال قراءة كامل الآية؛ التي ورد ذكر هذا التمييز في إطارها، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 228]، فالمعنى المستفاد من تفضيل الرّجال على النّساء بدرجة ينبغي أن يلتزم بضوابط السّياق؛ الذي ورد فيه؛ أيْ: سياق الحديث عن المطلّقات تخصيصاً، وليس عن كلّ النّساء بإطلاق، كما ادّعت بعض التفاسير، والمقصود من هذا التفضيل في القرآن أنّ الرّجال هم من يتلفّظون بالطّلاق دون النّساء، وبذلك، تتّضح حدود كلمة (درجة)، دون إسقاطها على مختلف وضعيّات التعامل بين الرّجل والمرأة[2].

واستنتاجاً من هذا المثال التطبيقيّ، تَعُدُّ ودود أنّ اللّفظ، أو التركيب، ينبغي أن يستمدّ دلالته من السّياق بشكل يجنّب المؤوّل الإسقاط، وإنتاج

---

(1) "My criticism of the limitations in the atomistic approach of almost all traditional exegesis remains. To help move beyond its limitations, I propose a hermeneutics of tawhid to emphasize how the unity of the Qur'an permeates all its parts". Op.cit, p. xiii.

(2) Wadud, Qur'an and woman, p. 68.

قراءة قاصرة عن إدراك المقصد الشّموليّ للنّصّ. وفي إطار تمثّل دلالة قول القرآن: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البَقَرَة: 228]، تذهب الكاتبة إلى تخطئة إطلاق الحكم بتفضيل الرّجال على النّساء بدرجة؛ لكون ذلك يتعارض صراحة مع مبدأ المساواة والتعادل بين الجنسين؛ الذي يعدّ من المبادئ الكلّية الأساسيّة في الخطاب القرآنيّ.

من هنا، يكون التّنسيب حلاً تأويليّاً متاحاً للتّوفيق بين المعنى الجزئيّ والمقصد الكلّي، في إطار تفعيل حركة الدّائرة التّأويليّة، بما هو شرط أساسيّ من شروط القراءة الهرمينوطيقيّة.

فكلّ معنى جزئيّ ينبغي له أن يتلاءم مع المعنى الجامع؛ الذي يحتكم إليه نظام النّصّ الكلّي، وهو ما ترى فيه ودود بلوغاً لغاية الهدي القرآني الشّامل[1]، ودليلاً على الإيمان بـ: (روح) النّصّ، وقبولاً لرؤيته، وتأصيلاً لعمق مقصده[2].

حينئذ، تتوضّح العلاقة التّأويليّة بين المعنى المفرد والمعنى العلائقيّ السّياقيّ، وتجدر الإشارة إلى أنّ الصّلة بين استجلاء المعنى العلائقيّ، وبنية الفهم القبليّة؛ التي توجّه فهم المؤوّل، وطبيعة علاقته بالنّصّ القرآنيّ، جدّ وثيقة؛ ذلك أنّ النّصّ المسبق؛ الذي يكون ماثلاً في فكر المؤوّل، وهو يقرأ، هو الموجّه الأساسيّ لفعل تمثّل روح النّصّ، ومنطقه الكلّي. وإذا كانت المقاربة الجندريّة هي النّصّ المسبق؛ الذي تنطلق منه ودود في قراءتها للقرآن، فإنّها تمثّل مرتكزاً أساسيّاً في عَدِّ مبدأ المساواة بين الجنسين من المقاصد الكلّية الأساسيّة للخطاب، وهي المقاصد التي تقرَأ، في ضوئها، كلّ المعاني الجزئيّة للآيات، أو للألفاظ والتّراكيب؛ التي تمثّل وحدات المعنى الصّغرى.

---

(1) راجع: Wadud, Qur'an and Woman, p. 58.

(2) "I propose that the way to believe in the whole of the book is to recognize that 'spirit' of the book and accept its world-view, vision and ultimate intent". Op.cit, p. 81.

إنّ اللّافت، عندنا، في ضوء دراستنا للمرتكزات التّأويليّة؛ التي تسند قراءة ودود اللّغويّة للقرآن، أنّ هذه الأسس النّظريّة تضطلع جميعها بمهمّة تشكيل رؤية هرمينوطيقيّة دعامتها المركزيّة تأصيل العلاقة بالنّصّ القرآنيّ، والسّعي إلى استئناف قراءته مباشرة في غير توسّط للمدوّنة التفسيريّة؛ التي سادت لمدّة قرون، وأنتجت قطيعة بين المسلم ونصّه المقدّس؛ لتفتعل علاقة موهومة تتوسّطها آراء المفسّرين وأحكامهم، وتسودُها.

من هنا، كان حرص آمنة ودود، في كتابيها المذكورين، شديداً على أن تستعيد تجربة القراءة، في ضوء شروط تأويليّة تقضي بالانفتاح على تجربة كلّ قارئ يسعى إلى أن يثبت قربه من نصّه، بما هو محور التّأويل، ويعمل على إقامة الدّليل على وجاهة تمثّله للمعنى على نحو مخصوص، وممّا يفضي إلى خصوصيّة التّأويل، صدورُ القارئ عن مرجعيّة بعينها توجّه فهمه للنّصّ، وتكشف عن انتظار قبليّ للدّلالة، تقيم الدّليل على شرعيّة الحجّة اللّغويّة المتضمّنة في بنية النّصّ.

ويتنزّل جهد الباحثة ضمن هذا الإطار اللّغويّ، وقد تبيّن لنا، من خلال دراسته، صدورها عن خلفيّة المقاربة الجندريّة الدّاعية إلى تكريس العدالة بين الجنسين، فكان لحضور هذا النّصّ المسبق، في ذهن الكاتبة، أثره البالغ في تفاعل هذه القراءة مع النّصّ المسبق للّغة العربيّة المجنّسة، حيث عُدَّ التّجنيس شكلاً لغويّاً لا يحيل ضرورة على أفكار، أو مبادئ مجنّسة، تؤدّي إلى التفاضل بين الذّكر والأنثى. وتبعاً لذلك، فقد كان للمبادئ الجندريّة انعكاس جليّ على تمثّل اللّغة القرآنيّة، وعلى تعيين مقاصدها، ومثل هذا الاستنتاج يسمح باعتبار الخلفيّة الجندريّة نسقاً منتظماً للدّلالة التّأويليّة في قراءة ودود للقرآن.

2- الجندر نسقاً تأويليّاً:

ترتكز الدّراسة الجندريّة على استجلاء العلاقة التفاعليّة بين كلّ من

الرّجل والمرأة[1]، بوصفهما طرفين في علاقة دائمة وضروريّة، لا يتأسّس اجتماع بشريّ مّا إلّا بها، ويفترض هذا الانشغال بالعلاقة البينذاتيّة أنْ لا ينصبّ جهد الباحث على طرف بعينه مع تغييب الآخر، إنّما ينبغي أن يكون الجهد منصبّاً على تبيّن طبيعة الرّابطة الجامعة بين الهويّتين الذّكوريّة والأنثويّة بشكل متلازم، فتحليل واقع المرأة، مثلاً، «يتطلّب، أيضاً، تحليل واقع الرّجال بالتوازي؛ ذلك أنّ مفهوم الجندر علائقيّ بداهة، ويقتضي الاهتمام بهما معاً»[2].

واللّافت أنّ هذه العلاقة يحكمها الاختلاف على أصعدة مختلفة، ويُعَدُّ البعد الفيزيولوجي منطلقها، إلّا أنّ الإشكال يتمثّل في اعتماد هذا البعد من قبل بعض المرجعيّات أسّاً مشرّعاً للتباين الاجتماعي، والدّينيّ، والثقافيّ، وهو ما خلق الهوّة بين الجنسين، وجعل الاختلاف الفطريّ الطّبيعيّ بينهما محلّ خلاف وصراع من أجل الرّيادة، وفرض سلطة الذّات على الآخر المقابل جنسيّاً.

وقد تبيّن، عند جملة من الباحثات في مجال الدّراسات الجندريّة في السّياق الإسلاميّ، أنّ المنظومة الثّقافيّة الرّجاليّة قد سعت، عبر التّاريخ، إلى تكريس سلطة الذّكر على الأنثى، وعدّ الاختلاف الجسديّ بينهما مشرّعاً للتّفاضل، وقائداً إلى تفوّق فئة الرّجال على النّساء، وهذا ما يجعل من ماهيّة الاختلاف بين الجنسين إشكاليّة جندريّة مركزيّة.

ووجه الإشكال أنّ الاختلاف البيولوجي بين الذّكر والأنثى لا ينتج، ضرورةً، ما تنتجه الثقافة من مفاهيم، ومن أحكام تسيّج كلّاً من الرجل والمرأة بتصوّرات مخصوصة عن الذّكورة والأنوثة، وتشكّل لكلّ منهما نموذجاً بعينه، وتفرض عليه الالتزام به، والحركة في إطاره، وتشرّع لفئة الذّكور ادّعاء

(1) إنّ دراسة الجندر «تعني البحث في واقع الرجال والنّساء معاً». قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص14.

(2) المرجع نفسه، ص944.

الأفضليّة على فئة الإناث، وحينئذ يكون الجنس عاملاً «من العوامل المنتجة للّامساواة، ويسمح لنا بتفكيك بنيته، بإدراك أنّ الاختلاف لا يرتبط بالفروق البيولوجيّة، وإنّما هو نتاج ممارسات ثقافيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة»[1].

وهو ما يدفع الباحث، في سياق الدّراسة الجندريّة، إلى أن يميّز بين الطبيعيّ والثقافيّ في ظاهرة الاختلاف بين الجنسين، كما يستوجب منه هذا الضّرب من الدّراسة أن يقف على آليّات الإنتاج الثّقافيّة لمتصوَّر الهويّة في ظلّ المعطى الجندريّ تحديداً، وهو ما يسمح بالكشف عن بعض القراءات المتعسّفة «التي تشرّع التّمييز، وتدافع عنه، بدعوى أنّه يخدم مصلحة الجماعة، ويحقّق وحدتها، وانسجامها»[2].

وتحتدّ خطورة هذه القراءة أكثر، حين تجعل من النّصّ الدّينيّ أسّاً تشريعيّاً ناطقاً بإيديولوجيّتها، ومدافعاً عنها. وفي سياق التصدّي لمثل هذا الطّرح، تتنزّل أطروحة آمنة ودود؛ التي تَعُدُّ القضايا الجندريّة[3] منطلقاً ضروريّاً لإعادة قراءة النّصّ القرآنيّ وتمثّله، سعياً إلى مواجهة الخطاب الذّكوريّ الصّادر عن رؤية إقصائيّة لدور المرأة، ورافضة لإمكانيّة تأويلها للقرآن[4].

وفي ضوء ذلك، يسعنا القول: إنّ الجندر يمثّل، لدى ودود، النّصّ المسبق الأساسيّ لمباشرة النّصّ المقدّس بالتّحليل، ولاستخلاص مفهوم

---

(1) المرجع نفسه، ص14.

(2) المرجع نفسه، ص11.

(3) نقصد بالقضايا الجندريّة ما تعلّق منها بمسألة التشريع للاختلاف بين الجنسين، ونفي التفاضل اللامشروع، والتصدّي لمظاهر اللّامساواة، وتقويض آليات التمييز اللّامتكافئ بين الهويّتين، سعياً إلى المناداة، في المقابل، بمبدأ المساواة والعدالة بين كلّ من الرّجل والمرأة.

(4) «إنّ دراسة الجندر؛ التي تعني البحث في واقع الرّجال والنّساء معاً، مثّلت مطلباً رئيساً من بين مطالب الباحثات النسويّات، فقد ألححْنَ على ضرورة الاعتماد على الجندر، واعتباره من ضمن أدوات التّحليل الأساسيّة لمقاربة جميع القضايا، لاسيّما أنّه أداة مفهوميّة بالغة الشّأن». قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلاميّة، ص14.

المرأة في سياقه، وقد تبيّن لنا، في دراستنا لماهيّة النّصّ المسبق، عند الكاتبة، أنّ من شروط مباشرة القرآن تأويليّاً الصّدور عن وجهة نظر مخصوصة تثبت حضور القارئ فيما يقرأ، وتعكس فهم المرأة المسلمة لنصّها التّأسيسيّ في غياب كلّ وساطة.

إنّ اللّافت في المقاربة الجندريّة أنّها محاولة استرجاع لوجه غائب عن المعنى القرآنيّ، وهو ذاك المتعلّق بالمرأة بوصفها هويّة قائمة الذّات لا تابعة لهويّة ذكوريّة مهيمنة. من هنا، يتأسّس مشروع ودود التفسيري على تأصيل العلاقة بالنص؛ للوقوف على حقيقة التّصوّر القرآني لمكانة المرأة في الإسلام، ويدلّ ذلك على سعي الكاتبة إلى تجاوز أخطاء القراءة التقليديّة الواقعة في أزمة العلاقة الانفصاليّة عن النّصّ القرآنيّ.

لقد اتّخذت ودود من الجندر برادايماً تأويليّاً ينتظم عمليّة الفهم، ويوجّهها إلى مسارات مخصوصة، ولعلّ أبرز ما يرتكز عليه هذا البراديم من مبادئ الدّعوةُ إلى المساواة بين الجنسين، وفق ما جاء في النّصّ، ويعمل هذا المبدأ على شرط إحضار كينونة نسويّة مخفيّة، يتوجّه إليها الخطاب الإلهيّ، ولكنّها تُغيَّب أثناء تفسيره من وجهة نظر رجاليّة. وانطلاقاً من ذلك، تكون الرّؤية الجندريّة نمطاً من أنماط الانفتاح على التّصوّر القرآنيّ للوجود الأنثويّ، بدءاً من لحظات الخلق الأولى، وصولاً إلى المصير الأخرويّ المنتظر.

بذلك، يتّضح، عندنا، أنّ اتّخاذ المنظور الجندريّ نمطاً تأويليّاً مشروعاً للاستفهام عن المعنى القرآنيّ، يكفل، عند الكاتبة، الكشف عن ملامح الهويّة الأنثويّة، في ظلّ الطّرح الإسلاميّ؛ الذي ينطق به النّصّ القرآنيّ، وحينئذ يكون اهتمامنا بمفهوم الهويّة الجنسيّة، وأهميّتها عندها[1] أمراً مشروعاً، بل ضروريّاً.

---

(1) "The process of identity formation is pivotal in current islamic resurgence, as more women take part in this resurgence, increasing attention has been paid to gether in identity formation". Wadud, Qur'an and woman, p. xi.

تهمّنا بدءاً مساءلة ماهيّة الهويّة قبل تبيّن تجلّياتها، ودعائم تأسيسها في مؤلّفي ودود، فبأيّ معنى تتعيّن هذه الهويّة الجندريّة؟

تُثار، في إطار تشكّل هذا المفهوم، مساءلات فلسفيّة عدّة تدور حول البعد؛ الذي ينتظم تكوّن متصوّر (الهويّة) إن كان إبستمولوجيّاً، أو أنتربولوجيّاً، أو ثقافيّاً، أو فينومينولوجيّاً، أو أنطولوجيّاً. ومن الضّرورة بمكان، أن نتبيّن موضع الهويّة الجندريّة؛ التي تقترحها ودود في جملة هذه الصّياغات المفهوميّة. كما تجدر ملاحظة أنّ هذا التعدّد في أبعاد المفهوم مثير لإشكاليّة دقيقة تتّصل، في عمقها، بخصوصيّة كلّ دلالة، ما يجعل من مفهوم الهويّة، في ذاته، مفهوماً إشكاليّاً. فإذا طغى بعد على الآخر فمعنى ذلك أنّ هذا الطّغيان يعني حضوراً لمعنى ما، وتغييباً للآخر، وحينها يكون تصوّر الهويّة، من منطلق دلاليّ بعينه، إنّما يعني أساساً نحت ملامح هويّة مستحضرة لدلالة مخصوصة، ومغيّبة لأخرى[1].

وأبرز ما يتّضح، في إطار مساءلة تصوّر ودود لمفهوم الهويّة، أنّها تبني فهمها له على أساس مواجهة المخالف، ونقصد بذلك ما قرّ في المنظومة التفسيريّة الكلاسيكيّة من تشكيل لدلالة هويّة الذّات الإسلاميّة على أرضيّة ذكوريّة صرفة، وهو ما أنتج شكلاً من أشكال ميتافيزيقا الذّات - المركز، التي لا ترى في الهويّة الغيريّة إلّا شكلاً من الحضور الزّائف والمنقوص؛ ذلك أنّ السّؤال الجذريّ؛ الذي يتعيّن طرحه عند التّفكير في مسألة الهويّة، وهو (من نحن؟)، لم يحد، في ضوء التصوّر الذّكوريّ، عن الإجابة التقليديّة عنه «أي: إجابة الملّة»[2] النّاشئة عن مقام الحنين إلى نموذج هوويّ سابق،

(1) عَدَّ بعض الباحثين أنّ من الإشكاليات؛ التي تحكم ماهية الهوية في فضاء الفكر العربي الإسلاميّ، التفريط في الأفق الأنطولوجي للهويّة؛ للتشبّث، في المقابل، بالبعد الأنثربولوجيّ والثقافيّ؛ ليصير الحديث عن الهويّة ضرباً من الدّفاع عن النّفس لا من الابتناء الوجوديّ الفاعل. راجع: المسكيني، فتحي، الهويّة والزّمان، تأويلات فينومينولوجيّة لمسألة النحن، ص7- 17.

(2) المرجع نفسه، ص28.

اتّخذَ، في سياق الطّرح الأبويّ من الرّجل، معياراً عن الذّات المسلمة، في تجاهل تامّ للإسهام الأنثويّ في تشكيل ملامح تلك الذّات. من هنا، باتت الهويّة النّسويّة المخصوصة، عند ودود، مقاماً أصيلاً لتشكيل الهويّة الإسلاميّة في تكامل مع الهويّة الذّكوريّة المفردة.

إنّ الكاتبة، بهذا المعنى، إنّما تسائل نقديّاً أنموذجاً ثقافيّاً - تاريخيّاً قد اتّخذ من الحجّة الدّينيّة ذريعة لتبرير تجاهله لإشراك المرأة في ابتناء هويّة إسلاميّة مكتملة، وذلك لتدعو تأويليّاً إلى مشروع هويّة نسويّة يتّخذ له من معاني النّصّ القرآنيّ دليلاً على وجاهته، ومشروعيّته، وحينئذ، يتكشّف البعد الهرمينوطيقي؛ الذي تحاول ودود إرساء مفهومها للهويّة الجنسيّة على أساسه.

وبيان ذلك أنّ الباحثة تَعُدُّ أنّ تشكيل الهويّة الذّكوريّة، في إطار التّفاسير التّقليديّة، كان مرتكزاً على إبراز آليّات بعينها دون أخرى، وهي آليّات أوّلت بشكل يغلّب حقّ الذّكر على الأنثى، وهو ما يجعل من قراءة القرآن ضرباً من تشويه الدّلالة وتحريفها؛ لافتكاك الرّيادة في تأويل النّصّ، واستلهام الأحكام الشّرعيّة منه، ما يكرّس سلطة الرّجل على المرأة، ويغلّب درجته على درجتها استناداً إلى مقاربة للنّصّ متعسّفة، وضيّقة الآفاق.

وفي مقابل ذلك، تدعو الكاتبة إلى تأسيس هويّة المرأة في الإسلام على أرضيّة تأويليّة تستعيد النّظر في المعنى القرآنيّ؛ لتسترجع، من خلالها، مكانتَها التي أُقرّت في النّصّ التّأسيسيّ، وانتفت في التّأويل الذّكوريّ. ولبلوغ هذا الهدف التّأويليّ من القراءة، تستند ودود إلى جملة من الآيات القرآنيّة المقرّة بمبدأ العدالة الاجتماعية، والرّافضة لكلّ ممارسات الإقصاء والتّمايز على أساس الجنس، وتوضّح الكاتبة، في فرص عدّة، أنّها اعتمدت المقاربة الجندريّة منطلقاً تأويليّاً لتمثّل المعنى القرآنيّ، بغاية تكريس مبدأ المساواة بين الجنسين، وهي، في هذا السّياق، واعتماداً على الشّاهد القرآنيّ، تميّز بجلاء بين الفروقات البيولوجيّة الطّبيعيّة بين الجنسين، والفروقات الثّقافيّة؛ التي

أرستها الأدوار الاجتماعيّة، وفرضتها شيئاً فشيئاً[1]؛ لتؤكّد مخالفة هذه التصوّرات المغلوطة للمقصد الإلهيّ من خلق الذّكر والأنثى.

2-1- في الدّلائل القرآنيّة على المساواة بين الجنسين:

تؤكّد ودود أنّ من المغالطات الكبرى؛ التي سقط فيها التّفسير الذّكوريّ للنّصّ القرآنيّ، اعتبار اللّامساواة بين الجنسين أسّاً إيمانيّاً صريحاً، وتقطع مع القول بهذا الرّأي؛ الذي لا يستند إلى دليل قرآنيّ يبرّره[2]، في حين أنّ الأدلّة على تساوي الجنسين في القيمة الإنسانيّة والعقديّة، وعلى عدّ المرأة إنساناً كاملاً لا تابعاً لوجود الرّجل، تتوافر بشكل بالغ الوضوح في النّصّ القرآنيّ[3]؛ ذلك أنّ تكوّن البشريّة من صنفي الذّكر والأنثى يدلّ دلالة واضحة على أنّ لكلّ جنس قيمته وحكمته من الخلق، ما يمنح كليهما اعتباراً متشابهاً ومتساوياً، وهو ما لا يسمح بتاتاً بالحديث عن تبعيّة أحدهما للآخر طالما أنّ كليهما يتساويان في القصد الإلهيّ من الخلق، وهو الاهتداء والسعي إلى هداية البشريّة[4].

ولتأكيد اندراج هذا الفهم ضمن المقصد القرآنيّ، تسعى ودود إلى إقامة الدّليل على أنّ هذه الرّؤية الجندريّة الدّاعية إلى الإقرار بالمساواة بين الرّجل

(1) "Femininity and masculinity are not created characteristics imprinted into the very primordial nature of female and male persons, neither are they concepts the Qur'an discusses or alludes to. They are defined characteristics applied to female and male persons respectively on the basis of culturally determined factors of how each gender should function". Wadud, Qur'an and woman, p. 22.

(2) "I reasoned that only explicit Qur'anic indication that women and men were other than co-equals could require acceptance of this inequality as a basis of faithfulness to Islam". op.cit, p. ix.

(3) Ibid.

(4) "The Qur'an does not consider woman a type of man in the presentation of its major themes. Man and woman are two categories of the human species given the same or equal consideration and endowed with the same or equal potential. Neither is excluded in the principal purpose of the Book. Which is to guide humankind towards recognition of and belief in certain truths". op.cit, p. 15.

والمرأة، ليست محضَ تمثّل شخصيّ، ولا هي مجرّد ادّعاء، أو حكم مسقط على النّصّ التّأسيسيّ. إنّما هي من أصل الدّعوة الإسلاميّة، ومن دعائمها المؤسّسة. في هذا الإطار، أبرزت الكاتبة مبدأ المساواة عبر أمثلة دقيقة، ومن خلال الاستشهاد ببعض الآيات القرآنيّة، وقد ارتأينا تبويبها على هذا النّحو في الجدول الآتي:

في أمثلة المساواة بين الرّجل والمرأة	الشّاهد القرآنيّ	استنتاج الكاتبة
في أصل الخلق	﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النّساء: 1]	يتساوى الجنسان في أصل خلقهما من نفس واحدة، ما يفنّد القول بأفضليّة فطريّة-بيولوجيّة للذّكورة على الأنوثة.
في الخطيئة الأولى	﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ۝21 فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ [الأعراف: 21-22]	يؤكّد هذا الشّاهد اشتراك آدم وحوّاء في عصيان الأمر الإلهيّ بدليل استعمال ضمير المثنّى، على عكس ما قرّ في بعض الرّوايات من اعتبار الأنثى مسؤولة عن عصيان آدم لربّه.
في الحساب الإلهيّ	﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 8] ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [الأنبياء: 47]	تدلّ هاتان الآيتان على أنّه لا تفرقة بين ذكر أو أنثى في الحساب، ويعدّ ذلك شاهداً على العدالة الإلهيّة، وعلى المساواة بين الجنسين. فلا تمييز بين رجل أو امرأة، إنّما الحديث يشتمل على كلّ نفس بشريّة مهما كان انتماؤها الجندريّ.

في أمثلة المساواة بين الرّجل والمرأة	الشّاهد القرآنيّ	استنتاج الكاتبة
في الجزاء الأخرويّ	﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [غافر: 40] ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ⑥ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ⑦ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ⑧ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ⑨ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ⑩ نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾ [القَارِعَة: 6-11]	لا يُفضَّل جنس على الآخر في الجزاء الأخرويّ، إنّما يؤتى كلّ عامل من ذكر أو أنثى جزاء ما قدّم. بذلك، يكون العمل معيار التّفاضل الوحيد في الآخرة، وليس الجنس[1].

يتيح لنا هذا الجدول استنتاج ما يأتي:

1- تقيم ودود الدّليل القرآنيّ على مركزيّة مبدأ المساواة بين الجنسين في القرآن، وتثبت، من خلال ذلك، أنّ هذا المبدأ ليس قولاً نظريّاً تقرّبه المقاربة الجندريّة، وتدافع عنه فحسب، إنّما هو مبدأ قرآنيّ تدلّ عليه أكثر من آية في أكثر من سورة. وانطلاقاً من ذلك، فإنّ هذا المطلب الجندريّ يتوافق تماماً مع الرّؤية الإسلاميّة لعلاقة الرّجل والمرأة، ولا يعدّ إسقاطاً لمقولات أجنبيّة على النّصّ الإسلاميّ. وبذلك، يتّضح أنّ الكاتبة تسعى إلى ابتناء قراءتها الجندريّة على قواعد قرآنيّة صميمة تسهم في قبول تلك القراءة، وتشرّع لها[2].

2- إنّ المساواة بين الجنسين لا تقتصر على مرحلة واحدة في وجود الذّكر والأنثى، إنّما هي تشمل كلّ اللّحظات الوجوديّة، سواء ما كان منها

(1) "Recompense is distributed with complete equity between individuals with no regard to gender. The potential to attain the best reward or to receive the ultimate punishment lies equally before women as before men the Qur'an is emphatic and explicit about this". Qur'an and women, p. 58.

(2) Ibid.

غيبيّاً أم عيانيّاً؛ ذلك أنّ الكاتبة تَعُدُّ الذّكر والأنثى متعادلين بدءاً من لحظة الخلق الأولى من نفس واحدة، وصولاً إلى الجزاء الأخرويّ بعد الموت، والبعث، والحساب[1]. وطالما كان الإقرار القرآنيّ بعدالة معاملة الجنسين صريحاً، فإنّه من الضّروريّ أن تُعامَل المرأة، في ضوئه، بشكل عادل، وأن تُعَدَّ عديلاً للرّجل لا تابعاً له كما يتوهّم بعضهم، وحينئذ، يقودنا تأويل هذه الآيات -حسب ودود- إلى بلوغ الغاية العمليّة المنشودة من وراء هذه المقاربة الجندريّة للنّصّ القرآنيّ، وهي المتمثّلة في الكفّ عن استنقاص المرأة، وفي تمكينها من معاملة عادلة تنسجم مع الطّرح القرآنيّ، وتلتزم به، وتطبّقه، فيتحقّق، بذلك، رهان المساواة في مستوى ماهية الهويّة نظريّاً وتطبيقيّاً[2].

3- تواجه الباحثة التّفسير الذّكوريّ للقرآن بمحاولة تفسيريّة - نسويّة فتقلب جملة من المسلّمات، التي قرّت في هذه المدوّنة؛ لإرساء منظومة مفهوميّة مغايرة تدحض كلّ قراءة مكرّسة لتمايز جنس على آخر، ولتشكّل، في المقابل، هويّة قائمة على أساس التّكامل لا التّفاضل بين الجنسين.

2-2- الهويّة الجندريّة بين مبدأي الاختلاف والتّكامل:

تنطلق ودود من الإقرار بظاهرة الاختلاف البيولوجي بين الجنسين، وتَعدُّها مسلّمةً ضروريّة لتدبّر طبيعة العلاقة بين الطّرفين[3]، كما تنبّه إلى أنّها أُقِرّت في القرآن بشكل واضح[4]، بيد أنّ هذا الاختلاف -وإن كان فطريّاً-

---

(1) راجع الفصل الأوّل من كتاب: Qur'an and woman، ص15-27.

(2) "I found myself in the middle of a struggle for more gender egalitarian concepts of islamic identity and practice". op.cit, p. 3.

"The gender jihad is a struggle to establish gender justice in Muslim thought and praxis". op.cit, p. 10.

(3) راجع: Wadud, Inside the Gender, p.155

(4) "The Qur'an acknowledges the anatomical distinction between male and female. It also acknowledges that members of each gender function in a manner which reflects the well-defined distinctions held by the culture to which those members belong". Wadud, Qur'an and woman, p. 8.

لا يُعَدّ معياراً للتّمايز ولتفضيل جنس على الآخر، وتحديداً لتمييز الذّكر عن الأنثى؛ لأنّ هذه الممارسة لا أصل لها في الخطاب القرآنيّ، إنّما هي نتاج ممارسات ثقافيّة واجتماعيّة جائرة؛ ذلك أنّ اختلاف جنس عن الآخر من شأنه أن يشكّل لكلّ طرف شخصيّة متميّزة ومخصوصة[1]، ولكن لا يعني ذلك أنّها تميّز عن المقابل، وتفضُله جنسيّاً.

وانطلاقاً من الإقرار بالاختلاف بين الجنسين في تشكّل الهويّة الجندريّة لكلّ منهما، تحرص الكاتبة على إبراز قيمته في تحقيق التّكامل بين البشر، بوصفه القصد الإلهيّ من الخلق، وحينئذ لا مجال للحديث عن ذاتيّة أفضل من الأخرى، ولا عن هويّة أحاديّة، إنّما يجدر الإقرار بهويّة تكامليّة تنتفي، في ضوئها، أشكال الصّراع الجنسيّ لتستبدل بممارسة الاشتراك والتّعاون في ابتناء الذّات مع الآخر بالتّوازي، وبشكل منسجم محقّق للعدالة الجندريّة على أصعدة مختلفة[2].

كما تَعُدُّ ودود أنّ القول بهويّة جندريّة تكامليّة يؤكّده الإقرار باشتراك الجنسين في تجربة الإيمان والاعتقاد، وبتوجّه الخطاب القرآنيّ إليهما بشكل متساوٍ، وتكليفهما بمهمّة خلافة الأرض وإعمارها، في غير تخصيص لجنس منهما دون الآخر، ولا تفضيل له عليه. واستجابة للمشيئة الإلهيّة المقرّة للمساواة، ينبغي على الإنسان، بوصفه خليفة، أن يعمل على تحقيق العدالة على الأرض[3].

انطلاقاً من ذلك، يتّضح أنّ الكاتبة تتأوّل مفهوم (الخلافة) جندريّاً، وتجعل من النّصّ القرآنيّ سنداً داعماً لتمثّلها المخصوص، وذلك بربط هذا

(1) راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p.183.

(2) Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 47.

(3) "Being khalifah is equivalent to full filling one's human destiny as a moral agent whose responsibility is to participate in upholding the harmony of the universe. In respect to society, harmony means working for justice". op.cit, p. 34.

المفهوم بمبدأ ثابت، وهو مبدأ الاتّحاد الإسلاميّ (The unifying principle of Islam)[1]؛ الذي تَعُدُّهُ ودود مؤسّساً لضرب من المسؤوليّة البشريّة المشتركة أمام الله، دون أدنى اعتبار للانتماء الجنسيّ.

إنّ خلافة الله في الأرض، إذاً، ليست حكراً على فئة الذّكور، إنّما تؤكّد الكاتبة مسؤوليّة الفئة النّسويّة فيها، بدرجة لا تقلّ عن المسؤوليّة الرّجاليّة في شيء، ويرتبط هذا التصوّر بمفهومين مركزيّين هما: مبدأ الأصل المشترك، ومبدأ المنظومة الزّوجيّة؛ إذ تخلص الكاتبة، من خلالهما، إلى أنّ العدالة الإلهيّة تقتضي أن يعامل الجنسان بشكل متساوٍ طالما أنّ أصل خلقهما من نفس واحدة، واندراجها في منظومة الزّوج دالّ على أحقيّة المرأة في أن تعامل بشكل متكافئ مع الرّجل.

أمّا مبدأ الأصل المشترك، فيظهر من خلال انطلاق الكاتبة من القول القرآنيّ: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [النّساء: 1]، لتستنتج أنّ أصل جميع البشر، على اختلافهم، واحد، وكذا ينبغي أن يتمثّله الجميع، وإذا ما كانت لفظة «نفس»، في الاصطلاح القرآنيّ، دالّة على اشتراك كلّ البشريّة في الأصل ذاته[2]، فإنّ ذلك يفترض، ضرورةً، أن يعدّ الذّكر والأنثى من أصل واحد كذلك، بما يدعم مبدأ تماثلهما، وتكامل ذاتيهما.

ويتجلّى هذا المعنى، بشكل أوضح، حين نفهم القصد من منظومة الزّوج في القرآن؛ التي تنتظم العلاقة بين كلّ الموجودات، وذلك بدليل الآية:

(1) "The unifying principle of Islam, according to the Qur'an, is the notion of the human being based on a relationship with the divine, more specifically, the concept of khilafah, moral agency, the ontological purpose for all human creation. This purpose of direct responsibility to the divine, must be fulfilled here on earth". op.cit, p. 80.

(2) "As for the technical usage in the Qur'an, nafs refers to the common origin of all humankind. Despite the accidental consequence of spreading throughout the earth and forming a variety of nations, tribes and peoples with various languages and of various colours we all have the same single origin". Wadud, Qur'an and woman, p. 19.

﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذّاريات: 49]، من هنا تُعَدُّ الازدواجيّة خاصيّة ضروريّة للمخلوقات جميعها.

والملاحظ أنّ ودود تتأوّل ماهيّة الزّوج على نحو يؤكّد مبدأ التّفاعل بين الجنسين، وذلك من خلال اعتبار الازدواجيّة بينهما دليلاً على تكاملهما فيما بينهما، وعلى تمثيلهما وحدة مركّبة من صورتين مختلفتين في بعض الخصائص والوظائف[1]، فلفظ زوج، إذاً، لا يكوّن ثنائيّة انفصاليّة، إنّما يؤسّس لضرب من التّلازميّة الوجوديّة، حيث يتوقّف وجود الواحد على وجود الآخر[2]، ما يجعل من كلّ طرف لا يقلّ أهمّية عن نظيره[3].

وينتج عن فهم فلسفة الزّوج، على هذا النّحو، أنّ الكاتبة لا تتحدّث، فحسب، عن مساواة بين الرّجل والمرأة، بفعل اعتبار زوجيّتهما ضرباً من العلاقة التكامليّة، إنّما تَعُدّهما واحداً، ما يجعل علاقة الأنا والأنت، في حيّز فلسفة المنظومة الزّوجيّة -كما تتأوّلها ودود- علاقة اتحاديّة بين الذّات والآخر في ظلّ الوحدانيّة الإلهيّة[4].

وبذلك، يصحّ، عندنا، استنتاج أنّ الهويّة الجندريّة، عند ودود، واقعة بين خاصّيتي الاختلاف والتّكامل، طالما أنّ الاختلاف بين الرّجل والمرأة لا يمنع عَدَّهُما جزأين من كلّ، أو من وحدة متكاملة، هي التي تحقّق الخلافة الإنسانيّة على الأرض، في غير تمييز للرّجل على المرأة؛ ذلك أنّه لا معنى لفعله في غياب فعلها، وفي ظلّ إقصائها من مجالات الحياة المختلفة، طالما أنّه لا مجال لأن يوجد الذّكر إلّا في إطار منظومة الزّوج

---

(1) "In this usage, a pair is male of two co-existing forms of a single reality, with some distinctions in nature, characteristics and functions, but two congrvent parts formed to fit together as a whole". Wadud, Qur'an and woman, p. 21.

(2) "The existence of one in such a pair is contingent upon the other in our known world". op.cit, p. 21.

(3) راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 29.

(4) "Not only does it mean that I and thou are equal, but also, it means that I and thou are one within the oneness of Allah". op.cit, p. 32.

القرآنيّة؛ التي تحقّق له، مع الأنثى، وحدة الإنسان، وتكفل له قدرته على الفعل[1].

إنّ الاشتغال على الضّمنيّات التفسيريّة القبليّة، في طرح آمنة ودود التّأويليّ، يوقفنا على ما يأتي من نتائج:

أوّلاً: لقد أقرّت الكاتبة بقيمة الفهم المسبق، الذي يمثّل نقطة ارتكاز ضروريّة في قراءة النّصّ القرآنيّ، وتمثّل أحكام المرأة في ضوئه؛ لذلك تلحّ على حضور النّصّ المسبق (the prior text) في ذهن الذّات القارئة، بوصفه يضيء جوانب خفيّة من النّصّ الدّينيّ، لا مجال للكشف عنها إلّا باتخاذ زاوية نظر مخصوصة تسلّط الضّوء على جانب بعينه من جوانب المعنى في هذا الخطاب.

ويعدّ الانطلاق من تصوّر مسبق عن معنى النّصّ، والاستناد إلى بنية قبليّة للفهم، شرطاً هرمينوطيقيّاً ينتفي معه ادّعاء الموضوعيّة، أو الحياديّة المطلقة، للإقرار، في المقابل، بمشروعيّة التمثّل الذّاتيّ؛ الذي يخلق ضرباً من العلاقة الحواريّة بين المسلم ونصّه، في السّياق الذي ينتظم لحظة القراءة ويكتنفها.

ثانياً: تبني آمنة ودود نظرتها إلى النّصّ القرآنيّ على أساس مواجهة المخالف، وهو المتمثّل في التفسير الذّكوريّ؛ الذي جهد في استنقاص شأن المرأة، وفي عدّها كائناً تابعاً لكينونة الرّجل؛ لذلك تتوجّه الكاتبة بالنّقد إلى هذا الضّرب من القراءة، كاشفة عن مواضع المغالطة في الفهم والزّيف في التّأويل، ويُعدّ التصدّي إلى المخالف من القراءات، بدوره، شكلاً من أشكال اتخاذ المقدّمات النّظريّة القصديّة، مرتكزاً تأويليّاً حاسماً في قراءة النّصّ القرآنيّ.

---

(1) اعتماداً على هذا التّأويل، تَعُدُّ آمنة ودود أنّ التفاضل بين الرجل والمرأة فكرة ضدّ - إسلامية تخالف تماماً المقصد القرآنيّ؛ لتكرّس فهماً ذكوريّاً متعسّفاً.
راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 93.

ثالثاً: مثّلت المطالب الجندريّة، عند ودود، مدخلاً مركزيّاً لتأوّل القرآن على نحو يكرّس مبدأ العدالة بين الجنسين، ويستعيد للمرأة مكانتها على أصعدة مختلفة[1]، ويشكّل لها هويّتها على نحو عادل. وقد اعتبرت الكاتبة الجندر نظام تفكير، ونسق تأويل، وليس مجرّد موضوع من بين مواضيع أخرى مطروقة في سياق تحليل الخطاب الدّينيّ، كما حرصت على إقامة الدّليل القرآنيّ على صحّة المبادئ الجندريّة؛ التي مثّلت لديها مقدّمات نظريّة أولى وجدت في النّصّ الإسلاميّ ما يدعمها، ويؤكّد حضورها، ويدعو إلى العمل بها، وهو ما يدفع إلى عدّ تفسير ودود لبعض الآي تأويلاً جندريّاً للقرآن في مقام أوّل.

رابعاً: عَدَّتْ ودود أنّ معضلة التّفاسير التقليديّة كامنة في انفصالها عن النّصّ التأسيسيّ، وفي بنائها لنظام الدّلالة على نحو تراكميّ عبر التّاريخ، ما جعل المدوّنة التفسيريّة جماعاً لآراء المفسّرين، ولموقفهم من النّصّ القرآنيّ، وهو ما أبعدهم عن أصل الدّلالة الإلهيّة، وأغرقهم في انطباعاتهم، وفي أحكامهم عنها. من هنا، تلحّ الكاتبة على ضرورة تجاوز أزمة العلاقة بالنّصّ، بوصفها معضلة تأويليّة بالغة الخطورة، وتعمل، في المقابل، على استعادة العلاقة بهذا النّصّ في إطار محاولة فينومينولوجيّة لتأويله.

ويعدّ السّعي إلى التّعامل المباشر مع الشّيء في ذاته مبدأً هرمينوطيقيّاً أصيلاً يسعى، من خلاله، المؤوّل إلى تفادي التعسّف على نظام المعنى في النّصّ المؤوّل، وإسقاط بعض المتصوّرات عليه، وعدّها أصلاً دلاليّاً فيه، للإصغاء، في المقابل، إلى صوت النّصّ، وما ينطوي عليه من دلالة أولى، وهو ما يكفل ضرباً من الانتماء التّأويليّ إليه، وهو انتماء فكريّ وفعليّ- واقعيّ في آنٍ معاً.

2-3- في الآفاق التّطبيقيّة للتّأويل اللّغويّ الجندريّ:

إنّ التّطبيق (Application) مبدأ مركزيّ يسهم في إكساب الخبرة التّأويليّة وجاهتها ومشروعيّتها، كما قرّ لدى روّاد الهرمينوطيقا الحديثة، لاسيما

---

(1) "My research on the Qur'an had been done with an eye for gender justice, egalitarianism, and the capacity of agency for women". op.cit, p. 113.

غادامير؛ الذي لا يرى من قيمة للتّأويل ما لم يكن فعلاً في الواقع، وتأثيراً مباشراً فيه.

فالتّأويل، إذاً، بهذا المعنى، ليس فعلاً تأمّليّاً تجريديّاً، إنّما هو ممارسة مؤثّرة في التّاريخ، و«فعاليّة إنتاجيّة على الدّوام»[1]. من هنا، يتعيّن شرط (تاريخيّة الفهم) دليلاً على أنّ التّأويل حدث متأثّر بالتّاريخ، ومؤثّر فيه على السّواء؛ ذلك أنّ اتخاذ موقف تأويليّ من النّصّ كاشف عن أنّ المعنى، لدى القارئ، هو ما يصنعه أفقه الواقعيّ الرّاهن؛ الذي يقرأ، من منظوره، ما يتأوّله من قول في نصّ يطرح عليه أسئلته، ويثيره بإحراجاته، باحثاً عن إمكانات إجابة تؤسّس للحظته الرّاهنة، وتعبّر عن هواجسه، وتستشرف آفاقه. فكلّ مباشرة للنّصّ، وكلّ محاولة لتأويله، إنّما هي مُبينة عن محاور اهتمام القارئ، وعن وجهة نظره المعيّنة؛ التي ينظر، من خلالها، إلى موضوع تأويله، وهو ما يشكّل أفق انتظاره للمعنى الذي يتكوّن بحسب دوافعه المتعدّدة للقراءة. هذه المحاورة بين القارئ، الذي يحمل هواجس واقعه، لحظةَ القراءة، والنّصّ، الذي يحمل هواجس واقع آخر، لحظة الإنشاء، هي التي تولّد البعد التّاريخيّ-الوقائعيّ للفهم، وهو بعد متغيّر بتغيّر المعطى التّاريخيّ، الذي يحدّد أفق القراءة، ومتحرّك بحركته المطّردة؛ لذلك فإنّ «الحركة التّاريخيّة للحياة الإنسانيّة تكمن في حقيقة أنّها لا تتقيّد مطلقاً بأيّة وجهة نظر، ولذلك لن يكون لها أفق مغلق أبداً، فالأفق، بالأحرى، شيء نتحرّك فيه، ويتحرّك معنا، وآفاق الشّخص المتحرّك متغيّرة، ولا يتحرّك الأفق، الذي يطوّقنا، بفضل الوعي التّاريخيّ، إنّما فيه تعي هذه الحركة نفسها»[2].

ومفاد ذلك أنّ الفهم متحرّك بحكم تاريخيّته، وبفعل ارتباطه بالواقع الذي يفرزه، ويحدّد بعمق مساراته[3]، ما يخرج التّأويل عن أن يكون قضيّة

(1) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص406.

(2) المرجع نفسه، ص414، 415.

(3) إنّ «الفهم يتضمّن، دائماً، شيئاً شبيهاً بتطبيق النّصّ على حالة المؤوّل الرّاهنة من أجل فهمه». المرجع نفسه، ص418، 419.

منهجيّة نظريّة إلى أن يكون فعلاً ممارساتيّاً بالأساس، حيث ينخرط الفهم في مجريات الواقع، ويسهم فيها أيضاً. وبذلك، لا يكون التّفاعل التّأويليّ، إذاً، عبر التّفكير في النّصّ بشكل متعالٍ، إنّما من خلال الفعل فيه تأويليّاً؛ أي: عبر تطبيق فهمه في الواقع[1].

وبناء على هذا المعنى، ينبغي على المؤوّل أن يعمل على تجذير فهمه في الواقع، وعلى الانفتاح على تعدّدية الدّلالة داخل فضاء النّصّ، وخارج سياقه الضيّق المخصوص أيضاً؛ لتكون القراءة المؤسّسة على مبدأ الوعي التّاريخيّ متموقعةً ضمن شبكة من التّأثيرات التّاريخيّة[2]، يؤثّر، بمقتضاها، الماضي في الحاضر، وكذا يتأثّر فهم الماضي بأفق الحاضر في إطار ظاهرة انصهار الآفاق التّأويليّة[3].

إنّ مركزيّة هذا البعد التّاريخيّ، في عمليّة الفهم، تؤكّد وجاهة عَدِّ التّطبيق مبدأً أساسيّاً بدرجة كبرى، وشرطاً ضروريّاً لإقامة حدث التّأويل، ولإكسابه نجاعة واقعيّة فاعلة، وهي فعاليّة تتحقّق بمقتضى كلّ قراءة يُنظر، من خلالها، إلى موضوع التّأويل بشكل مختلف في كلّ مرّة. بهذا المعنى، إنّ النّصّ -على حدّ تعبير غادامير- «يجب أن يُفهم في كلّ لحظة، وفي

(1) «الهرمينوطيقا، إذاً، ليست فهماً وتأويلاً فحسب، بل هي، أيضاً، تطبيق، والتّطبيق ليس إضافة تصحب الفهم والتأويل، أو لا تصحبهما، فالثّلاثة يشكّلون وحدة لا انفصام لها. الفهم الهرمينوطيقي أمر عمليّ في جوهره وصميمه. (أن تفهم) شيئاً هو أن ترى علاقته بالـ (براكسيس) (Praxis)؛ أي: العمل كمقابل للنّظير». مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص315.

(2) "The fact that historical consciousness is itself situated in the web of historical effects". Gadamer, Truth and method, p. 300.

(3) «Projecting a historical horizon, then is only one phase in the process of understanding, it does not become solidified into the self-alienation of a past consciousness, but is overtaken by our own present horizon understanding. In the process of understanding, a real fusing of horizons occurs which means that as the historical horizon is projected, it is simultaneously superseded". Op.cit. p. 306.

كلّ حالة عينيّة، بطريقة جديدة ومختلفة. إنّ الفهم، هنا، هو، دائماً، تطبيق»[1].

وفي السّياق المخصوص بتأويليّة النّصّ الدّينيّ، يكشف شرط التّطبيق عن ضرورة الوعي بذاك التّوتّر القائم بين هويّة الخطاب الدّينيّ المراد تأويله، والظّرفيّة المتغيّرة؛ التي توجّه فهم متأوّله بشكل متجدّد. كما نتبيّن، في إطار السّياق الدّقيق لهرمينوطيقا النّصّ الدّينيّ، أنّ حدث الفهم ينتظر منه أن لا يكون مجرّد إنصات للخطاب الإلهيّ، إنّما ينبغي أن يكون تطبيقاً له، أو هو -كما يرى غادامير- «شكل من أشكال الخدمة»[2] لهذا الخطاب.

ذلك أنّ التّأويل إن أفرز معرفة بالنّصّ مجرّدة كان فارغاً من المعنى[3]؛ لكونه لا يمكن لهذه المعرفة المتعالية أن تطبّق على الحالة العينيّة للمؤوّل، ومن نتائج ذلك إيقاعه في ضرب من العلاقة الغامضة بنصّه المقدّس، فليس الإشكال التّأويليّ متعلّقاً بكيفيّة تمثّل النّصّ تجريديّاً، أو نظريّاً، إنّما هو، في صميمه، مشكل تطبيقي بالأساس؛ إذ يتّصل، بشكل صريح، بكيفيّات تفعيل الفهم، وتأصيله في حركة الفعل التّاريخيّ، وبناء على ذلك يكون السّؤال التّأويليّ المركزيّ، في السّياق الهرمينوطيقي الدّينيّ، سؤال تطبيق لا تجريد[4].

إنّ التّأويل، في ضوء شرط التّطبيق، واستنتاجاً ممّا سبقت إبانته إذاً، يمثّل تفاعلاً عينيّاً بين خبرتين، **أولاهما**: منجزة في النّصّ، **وثانيتهما**: متشكّلة عبر حركة الفهم، وتجربة القراءة المتجدّدة بتجدّد فعل التّأويل،

---

(1) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص420.

(2) المرجع نفسه، ص422.

(3) "Knowledge that cannot be applied to the concrete situation remains meaningless and even risks obscuring what the situation calls for". Gadamer, Truth and method, p. 311.

(4) "The question here, then is not about knowledge in general but its concretion at a particular moment". Op.cit. p. 320.

وبتغيّر ظرفيّاته[1]، واستناداً إلى هذا المبدأ التّطبيقيّ الهرمينوطيقي، تكتسب قراءة النّصّ القرآنيّ -في تقدير آمنة ودود- وجاهتها الفعليّة؛ ذلك أنّ قضيّة تجديد فهم الخطاب الإلهيّ في القرآن تحكمها إشكاليّة مركزيّة مدارها حول إمكانيّات تفعيل الأمر الإلهيّ الموجّه إلى قارئ النّصّ المقدّس تطبيقيّاً، وإجراء نوع من التّفاعل العملي بين لحظة الوحي الماضية؛ التي خاطب فيها النّصّ المسلمين الأوائل، ولحظة القراءة الحاضرة؛ التي يُعَدُّ فيها الخطاب متوجّهاً إلى المسلم المعاصر، بضرب من التّأويل والتّمثّل المخصوصين.

2-3-1- في التّطبيق بما هو مبدأ هرمينوطيقيّ في قراءة ودود:

يعكس حديث ودود عن شرط التّطبيق، في تأويل النّصّ القرآنيّ، وعيها بأنّ هذا النّصّ، في ماهيته العميقة، لا يرمي إلى تكريس أفكار، أو مبادئ مجرّدة ومتعالية على التّاريخ بشكل طوباويّ، إنّما ينبغي على مؤوّله أن يكشف عن البعد العمليّ في الخطاب، وأن يحرص، من ثَمّ، على تفعيله تطبيقيّاً. فالتّأويل، إذاً، فعل في الواقع، أو لا يكون[2]. وطالما أنّ القرآن، من وجهة نظر التّأويليّة التّطبيقيّة، ليس منطوقاً لغويّاً أجوف، بل هو ذو استتباعات عمليّة- فعليّة[3]، بات الهدف من التّأويل متجاوزاً مجرّد صياغة موقف فكريّ متعالٍ على النّصّ؛ ليفرز، بالضّرورة، علاقة جدليّة فاعلة بين الفكر والواقع؛ ذلك أنّ التّأويل، إذا ظلّ مجهوداً فكريّاً منعزلاً عن محضنه

---

(1) من دلالات مفهوم التّطبيق في الفهم التّاريخيّ أنّه «ليس إحضاراً حرفيّاً للماضي؛ بل إحضار ما هو جوهريّ في الماضي إلى حاضرنا الشّخصي إلى فهمنا التّأويليّ، أو، بتعبير أدقّ، إلى خبرتنا بالوجود». مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص320.

(2) "The Qur'anic guidance can be logically and equitably applied to the lives of humankind in whatever era, if the Qur'anic interpretation continues to be rendered by each generation in a manner which reflects its whole intent. This method shows its adaptability to present and future realities". Wadud, Qur'an and Woman, p. 104.

(3) "The Qur'an is the source, people are the resource. That is why I stress not only the significance, but also the relationship of interpretation and actions". Wadud, inside the Gender jihad, p. 208.

الأساس؛ الذي هو الواقع من جهة محافظته على المسافة معه، فسيظلّ مجهوداً لاغياً وقاصراً على التحقّق العينيّ؛ لكونه ترك موضوعه، ولم يكن فاعلاً فيه، ويفهم الفعل، هنا، من جهة كونه تغييراً وقلباً.

إنّ غاية ودود، من خلال مؤلّفيها، بلوغ درجة من تفعيل الفكر التّأويليّ تسمح بتأكيد نجاعة التّفاعل بين البعدين التّعقليّ - التّنظيريّ، والممارساتيّ - العمليّ، في التّجربة التّأويليّة القرآنيّة.

وانطلاقاً من الخلفيّة الجندريّة السّاندة لقراءتها التّأويليّة للقرآن، تَعُدُّ آمنة ودود أنّه من غير المفيد أن يبقى تأويل الآي المتّصلة بمبدأ المساواة بين الجنسين -بما هي دلائل قرآنيّة صريحة على وجاهة مقدّمات الكاتبة التّأويليّة- مقتصراً على الجانب التّجريديّ - النّظريّ؛ لذلك تبدو الدّعوة واضحة إلى جعل مبادئ المساواة بين الرّجل والمرأة أموراً معيشة وملموسة في جلّ المجالات، وفي جميع مستويات التّعامل بين الجنسين في المجتمعات الإسلاميّة، على اختلاف تنوّعاتها الثّقافيّة المائزة.

حينئذ، المساءلة المركزيّة، في سياق هذا المشروع التّأويليّ، عبارتها: كيف السّبيل إلى تحقيق نقلة حقيقيّة من الموقف التّأويليّ إلى الفعل التّأويليّ؟

يبدو انشغال الكاتبة بقضيّة التّطبيق لافتاً، وهي، في ذلك، تلتقي مع جملة من الدّراسات الجندريّة الأخرى؛ التي تنطلق من الإلحاح على قيمة تطبيق الأحكام القرآنيّة القاضية بالمساواة بين الجنسين، والمقوّضة لكلّ محاولات التّفرقة، وأشكال اللّامساواة، على حساب المرأة.

والواضح، في هذه الدّراسات، أنّ الجانب النّظريّ، المتّصل بحقوق المرأة في الإسلام، لا يطرح إشكالاً، إنّما يتّصل الإشكال، أساساً، بالمستوى التّطبيقيّ؛ الذي تتّضح فيه صعوبات إجراء المعنى المجرّد، وتجسيده في الواقع[1]؛ ذلك أنّ الاقتصار على تأكيد التّوافق بين ما تنادي به

(1) «إنّ حقوق المرأة الشرعيّة والقانونيّة في الإسلام ثابتة، لا يجادل بشأنها أحد؛ بل =

أطراف عديدة من احترام حقوق المرأة على أصعدة مختلفة، وما تقرّ به التّعاليم الإسلاميّة بشكل نظريّ متخارج عن الفعل الواقعيّ، يُعَدُّ قصوراً مفضوحاً، ويكشف عن عمق المسافة الفاصلة بين ما يمكن أن يكون عليه وضع المرأة في المجتمعات الإسلاميّة، وما هو كائن فعلاً.

لأجل ذلك، يمثّل السّعي إلى تفعيل الخطاب الإسلاميّ، واقعيّاً، مطلباً ملحّاً؛ لكونه يمسّ جميع مجالات الحياة المؤثّرة مباشرةً في الوضع المعيش؛ الذي به تتحقّق هويّة المرأة وكينونتها الإسلاميّة الفاعلة.

وتتأكّد، لدينا، وجاهة هذا التّحليل، من خلال الشّاهد الآتي: إنّ «الهوّة بين الحقوق المكفولة في الشّريعة، وواقع المرأة المسلمة، في كثير من المجتمعات الإسلاميّة، واسعة، ولا يجب أن يُكتفَى بالإقرار النّظريّ لهذه الحقوق، فهناك حاجة ماسّة لتفعيل النّصّ وترجمته إلى سياسات عامّة للدّولة، وقوانين وضعيّة، وسياسات اجتماعيّة، من توفير الفرص للتعليم، والعمل، وإتاحة المساحة الكافية لتحقيق ذلك. إذاً، مطلوب الانتقال إلى مجال تحديد الرّؤى والخطابات إلى حيّز التّطبيق والتّنفيذ، من خلال اقتراحات عمليّة محدّدة، تترجم الرّؤية الإسلاميّة إلى برنامج إصلاحي، ومشروع للتّغيير»[1].

واضح، إذاً، أنّ مطلب التّطبيق مركزيّ بدرجة كبرى، عند المنشغلين بقضيّة العدالة الجندريّة، سعياً إلى تفعيل الأحكام الإسلاميّة القاضية بتساوي الجنسين، وبإقامة مجتمع إسلاميّ متوازن القوى. واللّافت أنّ مقاربة ودود لقضيّة التّطبيق تنتمي إلى هذه الرّؤية الجندريّة الجامعة، ولكنّها، أيضاً، تتميّز

= يقرّها الجميع، كما نعرفها من مصادرها، إنّما المشكل يكمن في تنزيل هذه الأحكام الشرعيّة، وآيات المساواة، إلى أرض الواقع؛ الذي يشهد مظالم وتجاهلاً للحقوق، التي كفلتها الشّريعة الإسلاميّة للمرأة في: التّعليم، والعمل، وعمارة الأرض، والولاية المشتركة...». أبو بكر، أميمة، النّسويّة، قضايا الجندر والرّؤية الإسلاميّة، ضمن: المرأة والجندر، إلغاء التّميز الثّقافيّ والاجتماعيّ بين الجنسين، ص25.

(1) المرجع نفسه، ص25، 26.

عنها بخصوصيّة ماهيّة التّطبيق؛ التي تكتسب بعداً هرمينوطيقيّاً دقيقاً يكون فيه المعنى القرآنيّ قابلاً للتّفعيل على مستويين: الذّات بوصفها جزءاً من كلّ، والمجتمع بما هو كلٌّ يحتوي الذّوات برؤاها الجزئيّة.

وتتأكّد أهميّة التّطبيق؛ الذي يمثّل خطوة أساسيّة في المسار التّأويليّ، من خلال دعوة ودود إلى ضرورة تكييف فهم النّصّ القرآنيّ مع كلّ زمان ومكان، درءاً لكلّ فجوة بين الفكر والممارسة، وسعياً إلى تحقيق الحكمة القرآنيّة بشكل فاعل في الواقع، من خلال التدبّر في النّصّ، وتفسيره بشكل متجدّد ومتواصل، استجابةً لكلّ المتغيّرات[1].

ويتأتّى هذا الحرص على تفعيل التّأويل ممارساتيّاً من اقتناع الكاتبة بأنّ القرآن على صلة وثيقة بقضايا المرأة المسلمة المعاصرة[2]، وبأنّه قابل، بشكل صريح، للتّكيّف مع البيئة المعاصرة، وللإجابة عن هموم المسلم اليوم.

هذا المشروع التّأويليّ - التّطبيقيّ يتصدّى -في تقدير ودود- لبعض التّفاسير؛ التي تكرّس القطيعة بين العدالة الجندريّة في صيغتها القرآنيّة، نظريّاً، وما يمارس في الواقع الإسلاميّ المعاصر تطبيقيّاً[3] بدعوى الوفاء

(1) Wadud, Qur'an and Woman, p. 94.

(2) "I have demonstrated the relevance of the Qur'an to the concerns of the modern woman". op.cit, p. 95.

(3) تتّفق آمنة ودود، في نقد القصور التّطبيقيّ في التّفاسير الكلاسيكيّة، مع جملة من الدّراسات النّسويّة والجندريّة؛ التي ترى أنّ ما تمّ تأويله، وترجمته، من ثَمَّ، إلى أحكام شرعيّة، يكشف عن إيديولوجيا ذكوريّة إقصائيّة قد تقرّ، أحياناً، بشكل نظريّ صرف، بضرب من المساواة في الحقوق بين المرأة والرّجل بالدّليل القرآنيّ، ولكنّها، في المقابل، تكرّس عكس ذلك، من خلال منظومة الفتاوى والتّشريعات التي تحكم الممارسات اليوميّة الفعليّة للمسلم اليوم، فعلى الرغم من حديث العلماء القدامى عن مفهومي (النفس الواحدة)، و(بعضكم من بعض) (...)، إلّا أنّهم لم يعدُّوهما مدخلاً أساسيّاً من مداخل فهم مقاصد الشّريعة وعدلها، فيما يخصّ المرأة بصفة عامّة، ولم يَعُدُّوا ذلك مبدأً يُحتذى به في تشكيل المعاملات بين الرّجال والنّساء في الأسرة والمجتمع». أبو بكر، أميمة، النّسويّة، قضايا الجندر والرّؤية الإسلاميّة...، ص26.

لبيئة الإسلام الأولى، والاستعادة الحرفيّة للأحكام؛ التي سادت في مجتمع الإسلام التّأسيسيّ[1]، وهو ما يستحيل تطبيقه، ولا يمكن عدّه مشروعاً؛ لأنّ القرآن ما كان يهدف إلى استنساخ الفترة الإسلاميّة الأولى، ويسعى إلى إسقاطها على كلّ ظرفيّة تاريخيّة على مرّ الزّمان.

هذا الإشكال يرجع إلى اختلاف تمثّل النّصّ القرآنيّ بين الرّؤيتين الذّكوريّة والجندريّة، حيث تذهب ودود إلى ضرورة تكريس رؤية تأويليّة - انفتاحيّة، تجعل من الخطاب القرآنيّ متلائماً مع خصوصيّات كلّ مرحلة، ومنسجماً مع ظرفيّات تاريخيّة وحضاريّة مختلفة ومتجدّدة على الدّوام، بينما تعمل التّفاسير التّقليديّة على تكليس القراءة، وتضييق فضاء الدّلالة في النّصّ، وحدّها بحدود فترة الإسلام المبكّر.

من هذه المفارقة في تعيين ماهية الخطاب القرآنيّ، وضبط آفاقه الدّلاليّة، نلحظ أنّ المقاربة الهرمينوطيقيّة لودود تتقوّم بتوافر شرطين أساسيّين: **أوّلهما**: العمل على تفعيل فهم النّصّ تأويليّاً، بمعنى السّعي إلى ترجمة الأفكار والمعاني الحافّة بالنّصّ -كما يتمثّلها المؤوّل استعانة بالنّصّ المسبق- إلى قراءة تأويليّة متماسكة، **وثانيهما**: أن يعمل المؤوّل على نقل فهمه من حيّز التّنظير إلى التّطبيق في فضاء الواقع المعيش. من هنا، يصحّ، عندنا، الحديث عن مستويين في القراءة الهرمينوطيقيّة - التّطبيقيّة لودود: مستوى التّطبيق التّأويليّ من خلال القراءة؛ الذي تتمّ، في سياقه، النّقلة من القول -أي: النّصّ موضوع التّأويل- إلى الفهم، ومستوى التّطبيق التّأويليّ الفاعل في الواقع، حيث يكون الفهم فيه أسّاً قائداً إلى الفعل.

2-3-1-1- من القول إلى الفهم:

يتجلّى المستوى الأوّل من التّطبيق في فضاء تجربة القراءة، حيث يفعّل المؤوّل تمثّله المخصوص للدّلالة، ويوظّف بنية الفهم المسبقة لديه، في إطار

(1) Wadud, op.cit, p. 95.

تأويله للمعنى الثّاوي في النّصّ، وبذلك فإنّ ما كان نظريّاً مجرّداً في ذهن القارئ، وفي ظلّ تصوّراته عن موضوع تأويله، يصير حاضراً بشكل عمليّ بفعل المرور من قراءة القول حرفيّاً إلى تفسيره، وفهمه، فتجربة التّأويل، إذاً، ومحاولة فهم النّصّ، ضرب من تطبيقه، ومن تحيين دلالته.

وبذلك، يصبح التّأويل التّطبيقيّ، في بعده الهرمينوطيقيّ الحديث عند ودود -في سياق تفسير القرآن- إعلاناً عن حضور الذّات فيما تتأوّله، وتصريحاً بموقفها من الخطاب المؤوّل؛ ذلك أنّ التّطبيق، في الواقع، ينبغي أن تمهّد له مرحلة الفهم الكاشفة عن المسار الدّلاليّ؛ الذي يتخيّره مؤوّل الخطاب، ويكون تفعيل هذا التمثّل، واقعيّاً، تطبيقاً عمليّاً لاحقاً لتطبيق تأويليّ سابق[1].

في هذا السّياق الدّقيق، يتنزّل تأويل آمنة ودود لبعض الآيات القرآنيّة المتّصلة بمكانة المرأة في الإسلام، وتعدّ محاولة الفهم هذه قراءة تطبيقيّة كاشفة عن الخلفيّة الجندريّة؛ التي تصدر عنها الكاتبة في تأويلها، بمعنى أنّ فهم ودود للآي الضّابطة لأحكام القرآن المتّصلة بالمرأة المسلمة، يمثّل تفعيلاً لمشروعيّة المقولات الجندريّة عبر القول القرآني، واستجابة للمستجدّات الرّاهنة؛ التي تفرض تعاملاً مخصوصاً مع الخطاب القرآني، وكذا، يكشف هذا الفهم عن المقدّمات الهرمينوطيقيّة التي توجّه الكاتبة إلى نقاط ارتكاز بعينها.

من ذلك، مثلاً، أنّ تأويل ودود للآيات المتعلّقة بالجزاء الأخرويّ، تعكس، بوضوح، منطلقاتها النّظريّة؛ التي تندمج فيها الرّهانات التّأويليّة بغايات الدّراسة الجندريّة المكرّسة للعدالة بين الجنسين، وحينئذ، يصير التّأويل؛ الذي نقرؤه في كتاب ودود، قراءة تطبيقيّة، وتفعيلاً لهذه المقدّمات النّظريّة.

---

(1) "I intend to show how these ideas and theories significantly affect modern movements of islamic reform". Wadud, inside the Grender Jihad, pp. 87, 88.

وتكتسي هذه المرحلة من التّطبيق قيمتها من كونها تمثّل سنداً أساسيّاً لتحقيق النّقلة من الفهم إلى الفعل ؛ ذلك أنّ المشروع الهرمينوطيقي -في تقدير الكاتبة- لا يجري إلى غاية اكتساب ضرب من التّأمّل التّأويليّ، إنّما يراهن على تكريس وعي تطبيقيّ فاعل، ومتماسك، في سياق التّجربة العينيّة المعيشة.

2-3-1-2- من الفهم إلى الفعل:

لا يكتسب خطاب ما وجاهته ومشروعيّته إلّا بقابليّته للتّجسّد تاريخيّاً، ولانخراطه ضمن نسيج الحياة وخبراتها المعيشة؛ لذلك تذهب ودود إلى أنّ قراءتها التّأويليّة الجندريّة للنّصّ القرآنيّ ينبغي أن تفعّل في جملة من الممارسات الوقائعيّة اليوميّة؛ التي تكفل للمرأة حقّها في المساواة، وفي العدالة الجنسيّة، وتنزّل، من ثمّة، النّظريّ منزلة التّطبيقيّ - الفعليّ[1].

هذا التّفعيل للمبادئ الجندريّة يتجسّد، من خلال الأنشطة النّسويّة الممثّلة في عمل المنظّمات والجمعيّات تخصيصاً[2]؛ ذلك أنّ المرأة، في السّياق الإسلاميّ المعاصر، لا ينبغي لها أن تقتصر على مجرّد البحث عن أدلّة شرعيّة مجرّدة تكفل لها حقوقها، إنّما ينبغي أن تمارس هذه الحقوق بشكل مدنيّ ملموس، والملاحظ، بالنّسبة إلى ودود، أنّ الإطار المهنيّ، والمنظّماتيّ، والجمعيّاتيّ، يمثّل فضاءً مناسباً لتبليغ صوتها، ولإثبات جدارتها الفعليّة في المجتمع المعاصر، أيّاً كانت خلفيّته الثّقافيّة والحضاريّة.

إضافة إلى ذلك، إنّ مجالات الاختصاص متعدّدة ومتنوّعة، حيث لا تحدّ عمل المرأة المسلمة، ولا تضيّق مجال اهتمامها بحدود مضبوطة، والسّبب،

(1) "Our interactions reflected the crossroads between theory and practice. Before working with this group I understood that "justice" could only have meaning when implemented in real human contexts. It is far easier to articulate the abstract idea than it is to bring it into practice". Wadud, op.cit, p. 87.

(2) "While not predetermining a selected set of actions, this perspective provides the underlying theory to verify the need to act. Actions are seen as a necessary extension of faith. This perspective is clearly borne out in Muslim women's collectives and organizations". Wadud, op.cit, p. 98.

في ذلك، أنّ المرأة، بما هي كائن معادل للرّجل في ملكاته واقتداراته، بإمكانها الخوض في مجالات الحياة المختلفة، من ذلك الجانب الاقتصاديّ، والثّقافيّ، والسّياسيّ، والعلميّ... وبذلك، تسجّل حضورها بشكل لافت، ودون إقصاء من مجال، أو من آخر، من قبل المجتمع الذّكوريّ. وقد عَدَّت آمنة ودود فرض مكانة المرأة التي تستحقّها هدفاً أكبر لمسعاها التّأويليّ[1].

إنّ أهميّة النّشاط العمليّ؛ الذي تمارسه المرأة المسلمة المعاصرة، تكمن، إذاً، في كونه يقدّم الدّليل على كفاءتها في اختصاصات شتّى، وهو ما يجعل التّجربة شهادة حيّة على استحقاقها مكانة مساوية للرّجل في المجتمع.

والمؤكَّد، بالنّسبة إلى ودود، أنّ ما تمارسه المرأة، من أنشطة تدلّ على كفاءتها، لا ينفصل، البتّة، عن تعاليم الشّريعة الإسلاميّة، ولا يقف في الطّرف النّقيض منها، إنّما هو، على العكس من ذلك، استجابة لروح المقاصد القرآنيّة، وتجسيد وقائعيّ لدلائل العدالة الإلهيّة في الخلق؛ ولأجل ذلك، تلحّ الكاتبة على أنّ الإسلام يكفل للمرأة الحقّ في كلّ هذه الممارسات، ويشرّع لها بدليل النّصّ التّأسيسيّ ذاته.

والجدير بالملاحظة أنّ تطبيق مبادئ العدالة الجندريّة ينبغي أن يمرّ بمستوى الذّات؛ ليمهّد للمستوى الجمعيّ، وفي هذا السّياق، تعرض ودود تجربتها العلميّة والمدنيّة، بوصفها دليلاً على إمكانيّة إجراء التّعاليم الإسلاميّة في خبرة تاريخيّة معيشة[2].

من هنا، نتبيّن وثاقة الصّلة بين مرحلتي التّطبيق الهرمينوطيقي، ونقصد مرحلة القراءة والفهم، ومرحلة التفعيل والممارسة، وهما مرحلتان ضروريّتان لتشكيل وعي بهويّة المرأة المسلمة المعاصرة متحرّرٍ من قيود الفكر الأبويّ التّقليديّ.

(1) Wadud, op.cit, p.114, 115.

(2) راجع على سبيل المثال المصدر نفسه، ص105، 119.

2-3-2- هويّة المرأة في ضوء المقاربة الجندريّة:

تمثّل مشكلة الهويّة النّسويّة مفصلاً حاسماً في مشروع ودود التّأويليّ، وهي تذكّر بذلك في مواضع عديدة من كتابها المعتمد في دراستنا؛ ذلك أنّ تطبيق المبادئ الجندريّة، في ظلّ الشّروط التّأويليّة، قاضٍ -لا محالةَ- بتشكيل ملامح هَوَوِيّةٍ مخصوصة للمرأة تقف نقيضاً لملامح مشوّهةٍ، طالما تكرّست في ظلّ النّظام الأبويّ، وبفعل سيادة التّفاسير التّقليديّة للنّصوص التشريعيّة في الإسلام.

واللّافت أنّ أبعاد هذه الإشكاليّة لا تحدّ بحدود المستوى المفاهيميّ النّظريّ، إنّما تتضمّن انعكاسات مؤثّرة في البعد العمليّ - الواقعيّ، وهو ما جعل الكاتبة تطرح قضيّة هويّة المرأة من جانب تطبيقيّ صريح، اقتناعاً منها بلا جدوى الحديث المجرّد عن هويّة متعالية على الواقع منقطعة عنه؛ إذ الهويّة؛ التي تتشكّل للمرأة في تقديرها، هي، في عمقها، كينونتُها التي تتحقّق مع كلّ فعل، وفي كلّ ممارسة؛ ولأجل ذلك، يجري المشروع التّأويليّ، عند ودود، إلى غاية أساسيّة كامنة في قلب الوعي المهمّش للمرأة، ومكانتها، وخلخلة أسسه لغاية تأصيل وعي جديد بجدارتها في جلّ ميادين الحياة، لاسيما منها ما كان يعدّ، في الذّهنيّة الذّكوريّة، من قبل المجالات الممنوعة عليها، بل المحرّمة شرعيّاً، ومن أبرزها: قضيّة الإمامة في الصّلاة، وقضيّة القيادة الدّنيويّة.

أ- إمامة المرأة من منظور جندريّ - تأويليّ:

تذهب ودود إلى أنّه ما من دليل شرعيّ قاضٍ بتحريم إمامة المرأة للصّلاة في الإسلام، ولكنّ المنظومة الفقهيّة الذّكوريّة قضت بعدم تجويز ذلك، تكريساً لموقف إقصائيّ يعلي سلطة الذّكر على الأنثى، ويقرّ بتفوّقه عليها في جميع أمور المعاش والمعاد.

واللّافت أنّ الكاتبة تتصدّى لهذا الموقف، من خلال مواجهتها للتّأويل الكلاسيكيّ لبعض الآيات، بتأويل جندريّ مقرّ للمرأة بالكفاءة، حتى في

مستوى القيادة الدّينيّة، فطالما أنّ المرأة كائن مكلّف، فهي لا تقلّ عن الرّجل درجة، ولن يكون الحكم بقصورها ونقصان دينها أمراً عادلاً، أو ناطقاً بمشيئة إلهيّة.

ولعلّ أبرز ما يجعل من مبدأ المساواة، ودفاع الكاتبة عن حقّ المرأة في الإمامة، أمراً متحقّقاً وفعليّاً، هو قيامها بإمامة بعض المسلمين في أمريكا في صلاة الجمعة في آذار/ مارس من سنة (2005م)، وهو ما كان حدثاً لافتاً ومثيراً لجدل واسع بين مؤيّد ومعارض[1].

في هذا الإطار، تتنبّه ودود إلى أنّ من دواعي خوضها تجربة تطبيق الموقف الجندريّ - التّأويليّ من قضيّة الإمامة، إقامة الدّليل على اضطهاد القراءة الذّكوريّة للمرأة، والكشف عن سعي القائمين على التّأويل الكلاسيكيّ للتّصدّي لكلّ محاولة نسويّة تهدف إلى إعادة قراءة النّصّ، وإلى تجديد طرائق تطبيقه تأسيساً على مقدّمات نظريّة مضادّة للفكر الذّكوريّ المنغلق على ذاته[2].

ونظراً إلى استحالة تغيير واقع غارق في تكريس أفكار متكلّسةٍ مستجيبةٍ لذهنيّة تقصي المرأة، وتهمّش من حضورها الفاعل في المجتمع، تَعُدُّ ودود محاولتها التّأويليّة، وسعيها إلى تفعيل ما تقدر عليه من مبادئ جندريّة في أرض الواقع، مجرّد خطوة أولى في طريق تجديد الخطاب الإسلاميّ اليوم؛ إذ ينبغي خلخلة بعض الأفهام والعقليّات، حتى نبدأ السّير على طريق التّغيير، وقلب بعض المسلّمات الخادعة.

---

(1) Abou El Fadl, Khaled, Foreword, in inside the Gender Jihad, p. vii.

(2) "My participation at the Claremont Main Road mosque event way only a formal act, not a substantive one. To persist with these inconsistencies will not remove gender disparity, or shift appropriate attention on the marginality of women's lives, I once thought my vision too personal. However, the experience of leading prayer in New York in 2005 has confirmed that it did not matter what I said. I take a stand regarding how heavily this weighs against gender and justice. My presentation fell along the same lines of the historical silencing of female voices, and invisibility of their particular experiences and contributions". Wadud, op.cit, p. 181.

إنّ حدث إمامة صلاة الجمعة، إذاً، يتنزّل ضمن هذا السّياق المخصوص فهو مبادرة من الكاتبة لتطبيق ما تراه حقّاً مشروعاً للمرأة يكفله لها النّصّ القرآنيّ نفسه، بوصفه يدعو إلى العدالة بين الجنسين، وهو، إلى ذلك، يجري إلى غاية لفت الأنظار إلى انغلاق المنظومة التّشريعيّة الذّكوريّة؛ التي ترفض كلّ انفتاح على النّصّ القرآنيّ من وجهات نظر مختلفة عن وجهتها، ومخالفة لها من أوجه عديدة.

والملاحظ، بالنسبة إلى ودود، أنّ المرأة، في الفكر الإسلاميّ التّقليديّ، لم يقع إقصاؤها من إمامة الصّلاة فحسب، بل، كذلك، عُدَّتْ قاصرةً عن القيادة الدّنيويّة، لنقص في تركيبتها الذّهنيّة مقارنة بالرّجل. هذا الحكم بدا لودود جائراً، ومضرّاً بهويّة المرأة، على امتداد التّاريخ الإسلاميّ، فكان لها فيه قول.

ب- القيادة النّسويّة من منظور جندريّ - تأويليّ:

يرتكز الفهم الذّكوريّ الانغلاقيّ في الإسلام على فكرة نقصان المرأة، وعجزها عن القيادة، لاسيما إذا تعلّق الأمر بمركز رياديّ - مصيريّ، إلّا أنّ آمنة ودود لا ترى في الإسلام دليلاً مانعاً يحول دون تقليد المرأة منصباً قياديّاً؛ ذلك أنّ العدالة الإلهيّة تقضي بعدم التّمييز بين الرّجل والمرأة، ويتضمّن النّصّ القرآنيّ على ذلك أدلّة صريحة، ومن ذلك، إشادته بحكمة بلقيس ملكة سبأ دينيّاً وسياسيّاً، وفي هذا الدّليل إقرار إلهيّ واضح بجدارة المرأة، وقدرتها على تحمّل مسؤوليّات القيادة.

إنّ قضيّة زعامة المرأة تؤثّر بعمق في تشكيل هويّة المسلمة؛ لذلك تحرص ودود على جعل هذه الهويّة نموذجاً مقابلاً للتّصوّر التّقليديّ لهويّة منقوصة وتابعة، وتتّخذ الكاتبة؛ للتّصدّي لهذا التّمثّل، من الخلفيّة الجندريّة - التّأويليّة أساساً لقراءة المقصد القرآني، وللدّعوة إلى تطبيق مبادئ العدالة الجندريّة؛ التي يتضمّنها النّصّ المقدّس، ويقرّ بها.

فالكاتبة تنطلق من الشواهد القرآنيّة الدّالّة على تساوي الجنسين في كلّ مراحل الوجود، وعلى تكامل وظائفهما، وعلى اكتمال هويّة كلّ نوع منهما، وتبعاً لذلك، ينبغي الإقرار لبعض النّساء بالقدرة على تسيير شؤون الحكم تماماً كما يسمح للرّجل بالقيادة، وليس بالإمكان ذلك إلّا باستعادة تأويليّة للنّصّ تفتح على آفاق تجديديّة، وعلى إمكانات دلاليّة أرحب ممّا استقرّ في المنظومة التّفسيريّة القديمة من معانٍ وأحكام، وغير كافٍ أن يتمّ التّنصيص على اقتدار المرأة على الحكم نظريّاً فحسب، إنّما يجدر تطبيق ذلك عمليّاً.

إنّ مطلب تجديد الفكر الإسلاميّ، إذاً، يتطلّب تغييراً فعليّاً للواقع الإسلاميّ بالأساس، وبذلك، فحسب، يكتسب الطّرح التّجديديّ معناه وقيمته الفاعلة.

خاتمة:

تبيّنت، عندنا، من خلال دراسة كتاب آمنة ودود (Qur'an and Woman)، بعض خصائص قراءتها الجندريّة الهرمينوطيقيّة؛ التي بدا فيها تأثّرها واضحاً بمبادئ التّأويليّة الفلسفيّة، وبأهداف المقاربة الجندريّة السّاعية إلى تحقيق العدالة التّامة بين الجنسين.

وكان من نتائج البحث، في المؤلّف المذكور، أنْ وقفنا على ما تتضمّنه مقاربة ودود للنّصّ القرآنيّ من آفاق تجديديّة، في سياق النّضال من أجل إقرار حقوق المرأة في الفضاء الإسلاميّ، وتطبيقها.

وقد ارتكزت هذه المقاربة على الحجّة القرآنيّة، بما هي مصدر التّشريع، وأصل المعنى الذي يستوجب تفاعلاً تأويليّاً متجدّداً بتجدّد ظرفيّات القراءة وحيثيّاتها.

وفي ضوء خصوصيّة الطّرح التّأويليّ؛ الذي اتّخذته ودود زاوية نظر دقيقة لاقتراح مشروعها التجديديّ في تفسير الخطاب القرآنيّ وتأويله، حرصنا على

أن يكون تحليلنا للمبادئ الجندريّة؛ التي دافعت عنها، وحرصت على الإقناع بها، منطلِقاً من الخلفيّة التّأويليّة، التي مثّلت أساساً نظريّاً حاسماً لتمثّل المعنى القرآنيّ عندها.

لأجل ذلك، ننبّه إلى أنّ دراستنا لقراءة ودود للقرآن جندريّاً، كانت مرتكزة أساساً على استجلاء مواطن اشتغال الكاتبة بتقنيات القراءة الهرمينوطيقيّة وطرائقها المخصوصة، بمعنى أنّنا قرأنا مقاربتها الجندريّة من وجهة نظر تأويليّة تخصيصاً، وهو ما يفسّر انشغالنا بقضايا هرمينوطيقيّة صميمة، مثل: النّصّ المسبق، والأساس اللّغويّ التّأويليّ، وشرط الحواريّة، وانصهار الآفاق، ومبدأ الدّائرة التّأويليّة والتّطبيقيّة، وغيرها من المسائل التّأويليّة الدّقيقة؛ التي تكشف عن الفضاء النّظريّ، وعن الأفق التّطبيقيّ؛ اللذيْن يكتنفان تجربة تأويل ودود للنّصّ التّأسيسيّ في الإسلام، ويحتويانها، ويوجّهان مساراتها الدّلاليّة.

وفي ضوء هذا الاختيار المنهجيّ، كان من بين أهداف دراستنا تقصّي ركائز هذه القراءة ومقدّماتها الأولى في مستوى أوّل، وتبيّن آفاقها النّظريّة والتّطبيقيّة في مستوى ثانٍ، واستنتجنا أنّ الكاتبة حرصت على قلب جملة من الأفكار والمسلّمات الجامدة والموروثة؛ التي تخصّ تعامل المؤوّل مع النّصّ، وتشمل تمثّله لمفهوم التّراث وماهية الحقيقة الدّينيّة.

1- في مبحث النّصّ:

اعتمدت ودود على الطّرح الهرمينوطيقي لإثارة إشكالات عديدة، في مستوى التّعامل الكلاسيكيّ للمفسّرين الإسلاميّين مع النّصّ الدّينيّ، وتخصيصاً مع القرآن، ومن بين المآخذ، التي واجهتها بالنّقد، تجميد الرّؤية الكلاسيكيّة لمفهوم النّصّ، وطمس ملامحه المباشرة بركام من التّفاسير والهوامش؛ التي تكلّست عبر التّاريخ، فصارت كأنّها جزء من النّصّ المقدّس، وحلّت محل الأصل في التّشريع، وضبط قواعد العقيدة.

وفي مقابل القطيعة مع النّصّ في الطّرح التقليديّ، عملت الباحثة على إحياء العلاقة المباشرة بالنّصّ الإسلاميّ الأصليّ، ورأت في تجربة تأويله ضرباً من اللّقاء المباشر به، بما هو ذات متحاورة مع الأنا القارئة.

إنّ المباشرة الهرمينوطيقيّة للنّصّ تكفل، إذاً، الخروج عن نمطيّة تأويله، وتفتح على إمكانات دلاليّة تتلاءم مع بنية الفهم المسبقة الماثلة في ذهن المؤوّل، إذا ما تمكّن من تمثّل الدّليل اللّغويّ؛ ذلك أنّ العلامة اللّغويّة هي القائد إلى المقصد الإلهيّ في القرآن؛ لذلك لا يستقيم فهمٌ ما إلّا إذا كان، في مرحلة أولى، مبنيّاً على تفسير الدّالّ اللّغويّ. من هنا، تحدّثنا عن المشروع الهرمينوطيقي اللّسانيّ؛ الذي عَدَّت آمنة ودود محاولتها في فهم القرآن مندرجةً ضمنه.

وقد اتّضح لنا، من خلال تصوّر ودود لماهية النّصّ القرآنيّ، في ضوء المقاربة التّأويليّة الحديثة، رفضها القاطع لتسليط أدوات منهجيّة صارمة على الخطاب موضوع التّأويل، وإنكارها لسلطة المناهج المتكلّسة؛ لأنّ في ذلك تجميداً صريحاً لحركيّته التّاريخيّة، وإعلاء لدلالات المنهج الجاهزة على دلالته المخصوصة.

ويجدر التّنبيه، في هذا السّياق، إلى أنّ الكاتبة لم ترَ في المقاربة الجندريّة، ولا في الخلفيّة التّأويليّة الفلسفيّة؛ التي انطلقت منها، مناهج مسلّطة على النّصّ القرآنيّ، تستحوذ على معناه وتحتكر حقيقته، إنّما هي -في تقديرها- زوايا تفكير دقيقة تبحث لها عن مقبوليّةٍ ما في جملة القراءات المخالفة الأخرى؛ التي تتأوّل القرآن من زوايا نظر مغايرة تتضمّن مشروعيّتها، وتدافع عنها. فالمعنى، بهذا الفهم إذاً، لا يطلب منهجيّاً إنّما جدليّاً.

حينذاك، يكون الخروج عن سلطة المنهج في التّأويل إقراراً بالانفتاح على المغاير والمخالف، وهو ما يكسب القراءة مشروعيّتها، ويؤسّس لشرط الحواريّة مع النّصّ مدار العمليّة التّأويليّة، ويستقيم هذا الشّرط أساساً بجعل

حدث القراءة جدلاً قائماً بين المؤوّل ونصّه، أساسه الارتكاز على ثنائيّة السّؤال والجواب، فالكاتبة تَعُدُّ أنّ ما يبلغه قارئ النّصّ القرآنيّ من معانٍ ودلالات تأويليّة، إنّما يكون إجابة عن تساؤلات شتّى يطرحها المؤوّل على النّصّ، فتعكس هواجسه، ومشاغله، وتصرّح بها. وودود تنزّل قراءتها الجندريّة، ضمن هذا المسار التّأويليّ الدّقيق، وتَعُدُّ أنّ خوض تجربة القراءة إنّما يعني إقامة محادثة تأويليّة تتضمّن أسئلتها المنبثقة عن خلفيّة الدّراسة الجندريّة، وإجابات النّصّ القرآنيّ عنها.

وقد تبيّن لنا أنّ الكاتبة تَعُدُّ الانخراط في هذه العلاقة التّأويليّة؛ التي تجمعها بالخطاب القرآنيّ، كافلاً لضمان ضرب من الانتماء التّأويليّ، ومن الالتحام الأفقيّ، وهو شرط أساس من شروط إجراء القراءة الهرمينوطيقيّة للنّصّ.

لقد كان جهدنا منصبّاً، إذاً، على استجلاء ملامح المقاربة الهرمينوطيقيّة في التحليل الجندريّ للنّصّ القرآنيّ، من خلال أمثلة من مؤلّفيْ آمنة ودود، وكان من نتائجنا أن وقفنا على تعامل مخصوص للكتابة مع النّصّ القرآنيّ مدار العمليّة التّأويليّة، أساسه السّعي إلى إقامة علاقة أنطولوجيّة فاعلة بالمعنى الإلهيّ في حياة المجتمع الإسلاميّ المعاصر، وتخصّ، تحديداً، وضعيّة المرأة المعاصرة، وذلك من خلال قلب جملة من المسلّمات الجامدة؛ التي أحدثت القطيعة بين المسلم ونصّه، وبين حاضره وتراثه الممتدّ فيه بشكل متأصّل، وخفيّ في آن.

2- في الماهية التّأويليّة للتّراث:

كشفت لنا دراسة فهم ودود الجندريّ للقرآن عن حقيقة علاقتها التّأويليّة بالتّراث، فقد انبنى مشروعها التّأويليّ على التّعامل مع التّراث، سواء كان في مستوى النّصّ المرجوّ تأويله، وهو القرآن، أم في مستوى النّصوص الحافّة به، والتي قدّمت قراءتها المخصوصة له، نعني بذلك المدوّنة التّفسيريّة.

وقد استنتجنا أنّ هذه العلاقة قامت على أساس هرمينوطيقي يُعدّ، في إطاره، التّراث أمراً متأصّلاً في المؤوّل، ومشتركاً بينه وبين النّصّ، ما ينأى به عن أن يكون موضوعاً متخارجاً عن الذّات، وخاضعاً لأدوات المؤوّل المنهجيّة.

فالتّراث، إذاً، من وجهة نظر هرمينوطيقيّة، حاضر فينا، ونحن نؤوّل، وليس أمراً مفصولاً عنّا نخضعه للتّحليل، والتّمحيص، والنّقد، أنّى نشاء.

وينتج عن اعتبار التّراث جزءاً من الخبرة المعيشة للمؤوّل، أن تتعيّن التّجربة التّأويليّة، في عمقها، تجربةً وجوديّة يخوضها القارئ مع كلّ حدث قراءة، وضمن هذا السّياق الدّقيق، استنتجنا أنّ آمنة ودود، في قراءتها للتّراث، كانت تعمل على صياغة تمثّل وجوديّ للنّصّ القرآنيّ، يُثبت، في كلّ مرّة، أنّ النّصّ يخاطب كلّ من يقرؤه بشكل محايث للحظته التّاريخيّة، وبنحو غير مفصول عن حاضر القراءة، وهو ما يستدعي انتماء القارئ تأويليّاً إليه، وعدم انفصاله عنه، بدعوى إخضاعه للدّراسة.

وحينئذ، لن يرى المؤوّل للنّصّ القرآنيّ، في الآيات التي يقرؤها، خطاباً تراثيّاً عديم التّأثير في واقعه، إنّما يَعُدُّ واقعه امتداداً حيّاً للماضي في الحاضر، وخطاباً مباشراً يوجّه القارئ إلى سلوكات فاعلة في واقعه المعيش.

إنّ فهم التّراث والتّحاور معه، بهذا المعنى، يصير فعلاً في الوجود، لا فعلاً فكريّاً مجرّداً مداره موضوع متخارج عن الذّات، وقد اتّضح لنا، في هذا السّياق المخصوص، أنّ الكاتبة تَعُدُّ المعنى القرآنيّ مصدراً أساسيّاً لتمثّل مكانة المرأة، ولتعيين وضعيّتها في المجتمع الإسلاميّ المعاصر، وفقاً لما أقرّه النّصّ القرآنيّ في ظرفيّة تاريخيّة سابقة.

كما تبيّنّا أنّ العلاقة، التي تربط ودود بالتّراث، قائمة على ضربين من التّفاعل: أحدهما تطبيقيّ للأحكام القرآنيّة الخاصّة بمكانة المرأة، كما تتأوّلها ودود، والآخر تفاعل نقديّ مع التّراث تواجه فيه الباحثة المدوّنة

التّفسيريّة الممتدّة بجذورها في تاريخ الفكر الإسلاميّ، وتقابل تأويلها المرتكز على خلفيّة ذكوريّة بتأويل صادر عن مرجعيّة جندريّة.

بهذا الفهم، يكون التّراث، ممثّلاً في النّصّ القرآنيّ والنّصوص الحافّة به، مرجعاً لاستصدار الحكم الشرعيّ تأويليّاً، وفضاء للمراجعة النّقديّة وللمواجهة التّأويليّة بين بنى الفهم المسبقة، وبين الآفاق التّأويليّة المختلفة لكلّ مرجعيّة نظر. وفي ذلك كلّه، تبقى قضيّة الحقيقة سؤالاً غير محسوم، وإشكاليّة مطروحة على الدّوام.

3- الحقيقة سؤالاً مفتوحاً:

أكّدت ودود، في غير موضع، أنّ تأويل النّصّ القرآنيّ يظلّ مشروعاً انفتاحيّاً؛ إذ لا يجدر بأيّ مؤوّل أن يدّعي تحصيل الحقيقة، وامتلاكها، وعلى هذا الأساس، تنزّل الكاتبة قراءتها للنّصّ القرآنيّ في هذا الإطار الهرمينوطيقيّ المخصوص؛ الذي يجعل من الرّهان الأصليّ لعمليّة التّأويل رهان فهم، لا رهان تحصيل للحقيقة الإطلاقيّة.

وبناء على ذلك، تَعُدُّ الكاتبة أنّ ما بلغته من نتائج في قراءتها يمثّل إمكاناً من إمكانات الفهم المتاحة، ويستجيب هذا المبدأ لشرط أساس في القراءة الهرمينوطيقيّة، وهو مبدأ نسبيّة الحقيقة. وقد ذهبت ودود، في ضوئه، إلى تفنيد الزّعم التّقليديّ، الذي يرى، في تمثّله لمكانة المرأة في الإسلام، أصلَ الحقيقة الإسلاميّة، ويدّعي احتكارها بشكل إطلاقيّ؛ لذلك كانت محاولة الكاتبة مرتكزة على ضربين من التّعامل مع ماهيّة الحقيقة التّأويليّة، فهي، من وجه، تدحض القول بوجود حقيقة سكونيّة جامدة تستحوذ عليها وجهة نظر مخصوصة، ومن وجه ثانٍ، تقرّ بأنّ الغاية من القراءة الهرمينوطيقيّة لأيّ نصّ ليست تحصيل حقيقته الواحدة، إنّما هي فتح فهمه على الإمكان.

إنّ ما يسعنا بلوغه من استنتاجات تخصّ المشروع الهرمينوطيقيّ لآمنة ودود، في صياغته الجندريّة الدّقيقة، هو سعيها إلى جعل فهمها للنّصّ القرآنيّ

نشاطاً تأويليّاً مرتكزاً على مجموع شروط في القراءة تجمع إلى الخلفيّةِ الهرمينوطيقيّةِ مبادئَ المقاربة الجندريّة، حرصاً على إثبات جدارة المرأة وكفاءتها في كلّ ميادين الحياة، إلى جانب الرّجل، إلّا أنّه دون بلوغ هذا الرّهان الأصليّ لقراءتها إشكاليّات جمّة تمثّل، عندنا، مجالاً للمراجعة النّقديّة، وللتّفكّر في مواطن القصور، ومحدوديّة الأفق الذي يحكم هذه المحاولة التّأويليّة للنّصّ القرآنيّ.



المصادر والمراجع

1- المصادر العربية:

- ودود، آمنة، **القرآن والمرأة، إعادة قراءة النّصّ القرآنيّ من منظور نسائي**، ترجمة: سامية عدنان، عربيّة للطّباعة والنّشر، ط1، 2006م.

2- المراجع العربية:

1- أبو بكر، أميمة، **النّسويّة، قضايا الجندر والرّؤية الإسلاميّة**، دار الفكر، دمشق- سورية، ط1، أيار/مايو 2002م.

2- ريكور، بول، **النّصّ والتّأويل**، ترجمة: منصف عبد الحقّ، ضمن: العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، صيف 1988م.

3- غادامير، هانس جورج:

- **اللّغة كوسط للتّجربة التّأويليّة**، ترجمة: آمال أبي سليمان، ضمن: العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، صيف 1988م.
- **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة**، ترجمة: حسن ناظم، عليّ حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007م.

4- قرامي، آمال، **الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة**، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، لبنان، ط1، آذار/مارس 2007م.

5- مصطفى، عادل، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007م.

6- ناصر، عمارة، **اللّغة والتّأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتّأويل العربيّ الإسلاميّ**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، دار الفارابي، ط1، 2007م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

1- Barlas, Asma, Qur'anic hermeneutics and women's liberation, in international Congress on islamic feminism, Barcelona, Spain, October 29, 2005, www.asmabarlas.com.

2- Mughadam, Valentine, qu'est-ce que le féminisme musulman? Intervention au colloque des 18-19 septembre 2006, organisé par Islam & Laïcité. Existe-t-il un féminisme musulman? Parõs: Islam & Laïcité, juin, 2007.

3- Wadud, Amina:
   - Qur'an and woman, rereading the sacred text from a woman's perspective, Oxford University Press, 2000.
   - Qur'an, Gender and interpretive possibilities, Brill Academic Publishers.
   - Inside The Gender Jihad, women's reform in Islam, One World Publications, Oxford, 2007.

4- Lakhdhar, Latifa, Les femmes au miroir de L'orthodoxie islamique, traduit de l'arabe, Hichem Abdessamad, Amal edition, 2007.

5- Gadamer, Hans-Georg:
   - les chemins de Heidegger, traduction, jean Grodin, edition librairie philosophique J.Vrin, bibliotheque des textes philosophiques (version numérique).
   - Truth and Method, traduction, G. Marschell Donald, edition Continuum London, New York, 4ème edition 2006.

6- Grondin, Jean, L'universalité de l'herméneutique, Presses Universitaire de France, 1ère édition 1993.

❋ ❋ ❋

التجديد في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي
آفاقه وحدوده
(مشروع وائل حلّاق أنموذجاً)

رياض الميلادي[1]

ملخص البحث:

يبدو أنّ الدّراسات، التي تروم إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة تجديديّة، تنقسم إلى نوعين مهمّين. أمّا **النوع الأول**، فيهتم بالتراث بالألف واللّام الاستغراقيتين، فتجمع فيه علوم كثيرة، ومجالات في النظر عديدة، وكثيراً ما تكون نتائج مثل هذه البحوث موسومة بالتعميم والسطحيّة؛ لما بين هذه العلوم من تمايز على ما يجمعها من وشائج. أمّا **النوع الثاني** من البحوث، فيقصر الاهتمام فيها على علم مخصوص من العلوم، ويقع الحفر في جزئيات من تاريخه، ونشأته، وتطوّره، وهو ما يمكن من مراجعة تلك الأحكام العامة، والمسلّمات الرائجة.

إنّ مشروع الأستاذ وائل حلّاق ينتمي إلى هذا النوع الثاني من الدراسات، وهذا، في حدّ ذاته، يشرّع لنا النظر في نظريته حول الفقه الإسلامي عرضاً ونقداً وتقويماً. أمّا المسوّغ الثاني، الذي يستحثنا على قراءة

---

(1) باحث جامعي من تونس.

مشروع وائل حلّاق، فكون الباحث يقدّم رؤية نقديّة تأليفيّة -وحيدة في حدود اطلاعنا- حول ما كتب، وما يُكتب، في العالم الغربيّ، من دراسات وأطروحات جامعية تختّص بدراسة الفقه الإسلامي، من حيث نشأته، وحقيقته، وتطوّره، وأسبابه، ونضجه، وتجلّياته، وموته المزعوم، وتهافت هذه المقالة.

الكلمات المفاتيح:

التجديد، المذاهب السنيّة، الفقه الإسلامي، المذاهب الفقهيّة، المذاهب الشخصيّة، علم أصول الفقه، الاجتهاد، الإفتاء، القضاة الأوائل، الاستشراق.

المقدمة: المشروع ورهاناته:

لقد ظهرت، منذ عقود، محاولات في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، متوسّلةً بمقاربات بحثية ومنهجيّة متنوّعة، ولكنّ الجامع بين هذه القراءات تأثرها الواضح بشتى شعب العلوم الإنسانية المزدهرة في العالم الغربي، فضلاً عن تأثر أصحابها بالكتابات الغربيّة؛ التي أعادت النظر في الكتب المقدسة، وحاولت تصنيف تاريخ جديد للأفكار، والمعتقدات، وللممارسات الاجتماعيّة.

وفي هذا الإطار العامّ، تتنزّل بحوث وائل حلّاق، وفيه، أيضاً، تندرج أعمال عدد من المؤرخين والمفكرين، مثل أعمال هشام جعيط، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، وغيرهم، غير أنّ وجه التميّز عند حلّاق يكمن في اهتمامه بفرع من فروع هذا التراث، أو بعلم واحد من العلوم الإسلامية، هو علم الفقه، ولعلّ ميزة مثل هذه الدراسات، التي تختص بجزئية من الجزئيات، أنها تُمكّننا من رفع الكثير من الالتباسات، وتمنعنا من الوقوع في المغالطات الناتجة عن التعميم، عندما ندرس التراث في كليته، وهو يضمّ علوماً كثيرة، وثقافة عالمة، وثقافة شعبيّة، في الوقت ذاته.

لقد قامت محاولة حلّاق التجديديّة على تقويم لحظات كبرى، ثلاثٍ، تُعَدُّ العمود الفقري في نقده للخطاب الاستشراقي من جهة، وفي إعادة قراءة تاريخ الفقه الإسلامي من جهة أخرى؛ ولذلك سيكون عمل حلّاق قائماً على ضرب من الحوار الصريح أحياناً، والضمنيّ أحياناً أخرى، مع المسلّمات، والأفكار؛ التي أسّسها الخطاب الاستشراقي، منذ عقود كثيرة؛ لأنّ التاريخ -كما يقول حلّاق- «علم كسائر العلوم الإنسانية الأخرى، هو علم إقناعي يتداخل تداخلاً بنيويّاً مع (الإيديولوجيا) الحضارية لجميع المجتمعات الحداثية. فإذا تجاهلنا الافتراضات والمعطيات الأساسية لهذا العلم، فإنّ ذلك التجاهل سيكون بمثابة قطع الطريق للوصول إلى الآخر من أجل تغيير مفاهيمه الخاطئة؛ ذلك أنّ المفاهيم الغربية تشكّل خطاباً (Discours)، وهذا الخطاب هو عينه الخطاب العالمي ذو القوة والسلطان، وعدم الانخراط في عالمية الخطاب هو تهميش للذات، وهدر كبير للفرص المتاحة لها»[1].

والمقطع قد نقلناه، على طوله؛ لأنه يُحدّد المقام المعرفي؛ الذي يتنزّل فيه مشروع حلّاق، فهو، أوّلاً، يَعُدُّ أنّ الانخراط في الخطاب الغربي أمر استراتيجي لا محيد عنه، إن أردنا ألّا نبقى على هامش التاريخ، فتكون كتاباتنا عن تراثنا في وادٍ، وكتابات الآخرين عن الموضوع ذاته في وادٍ آخر، والمقطع، ثانياً، يبرز أنّ الخطاب الغربي قد شكّل، منذ عقود كثيرة، مفاهيم وتصوّرات يتداخل فيها الإيديولوجي بالعلمي على نحو كبير. فمن المشروع، إذاً، أن نميّز بين هذا وذاك.

وبناء عليه، يؤسّس حلّاق مشروعه من داخل الآفاق الأكاديميّة الغربيّة، ويعيد قراءة تاريخ الفقه الإسلامي، متحاوراً مع ما كُتب وما يُكتب حوله، في اللحظة الراهنة، ومن طبيعة الحوار أن يقوم على الاتّفاق حيناً، والخلاف والتجاوز أحياناً أخرى.

---

(1) حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007م، مقدمة المؤلف للترجمة العربية، ص11.

وبدا لنا أنّ الباحث في مشروعه قد نجح في اختزال المسافة بين خطابه والخطاب الغربيّ عموماً، عندما عمد إلى اختيار الإنجليزيّة قناةً للتواصل مع الآخرين في كلّ بحوثه، التي أطلعنا عليها، فاللسان الإنجليزي يمكّن الباحث من مناقشة زملائه من الباحثين الغربيّين مثلما يمكّنه، أيضاً، من «نشر المعرفة، ومقاومة التشويه والهيمنة الغربية على التاريخ الإسلامي»[1]، ولذلك يقرّ حلاق، صراحةً، أنّ أعماله، في نسختها الأصليّة، موجّهة أساساً إلى القارئ الغربيّ؛ الذي يسهل أن تتسرّب إليه الكثير من المغالطات الشنيعة، التي نجدها في أعمال بعض المستشرقين، ومن هنا، تأتي طرافة مشروع وائل حلاق، باعتباره يسعى، من داخل أسوار المؤسسة الأكاديمية الغربيّة، إلى «زعزعة الخطاب الاستشراقي المؤرخ للحقيقة التاريخية؛ التي تشكّلت فيها الشريعة الإسلامية، وتكاملت، ألا وهي الفترة التي لا تتعدّى القرون الأربعة الأولى من الهجرة»[2].

والباحث يدعو، صراحةً، إلى ضرورة الانخراط في الخطاب الحداثي، الذي تنتجه أوربة والغرب عموماً؛ الذي أسس فرضيات جديدة في علم التاريخ الحديث، ودون المشاركة في هذا الخطاب لا يمكن مناقشة مقرّراته، أو دحض نتائجه.

إنّ ما يميّز المشروع؛ الذي حاول حلّاق إرساءه، لا فيما يتعلّق بهذه النقطة الأولى فحسب، وإنما في غيرها من النقاط الخلافية في التأريخ للفقه الإسلامي، أنّنا لا نجد أثراً للسّجال، أو الجدل المتشنّج، اللّذين عبّر عنهما الخطاب المنتمي إلى المؤسسات الدينية في البلاد الإسلامية، ولاسيّما الأزهر، عندما ظهرت أبحاث مارغليوث، وغولدتسيهر، ثمّ (شاخت)، وغيرهم، بل إنّ وائل حلّاق قد خيّر النظر في هذه القضايا نظراً علمياً أكاديميّاً توسّل فيه -كما يقول هو- بالخطاب الغربي ذاته، وبمفاهيمه

(1) المصدر نفسه، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص10.

الكبرى، ليتمكن من مناقشة الرؤية الاستشراقيّة المهيمنة على مجال الدراسات الإسلامية.

وهذا ما دعاه -في نظرنا- إلى العودة إلى البدايات؛ أي: إلى ممارسات أوائل القضاة في عهد الخلفاء، وإلى تكوينهم وتحصيلهم الدينيين؛ ليقف، إثر ذلك، عند المراحل التي أصبح القضاء فيها مؤسسة قائمة الذات، ثم ينظر في ظروف تأسيس المذاهب الشخصيّة، ثم المذاهب الفقهيّة.

ومن المهمّ -في نظرنا- أن نذكّر بأنّ حلّاق حاول أن «يجذّر الثقافة العربيّة الإسلامية في سياقها الحضاري العام، سياق ثقافة الشرق الأدنى بصورة عامة، تلك الثقافة التي كانت رافداً من روافد شرائع بلاد ما بين النهرين، وفارس، وغيرهما»[1].

وما من شك في أنّ الباحث قد عمد إلى التذكير بالسياق الثقافي العام، الذي مثّل محضن الإسلام، بالاعتماد على الشواهد الأثرية والمكتوبة؛ التي تؤكّد أنّ شبه جزيرة العرب عامةً، والحجاز -مهد الإسلام- خاصةً، كانا جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة العامة؛ التي شاعت في الشرق الأدنى منذ عهد حمورابي[2]، من أجل غايتين مهمّتين؛ **أولاهما**: تفنيد تلك الرؤية المتوارثة القائلة بأنّ الحضارة العربيّة، قبل ظهور الإسلام، لم تكن سوى حضارة أعراب رحّل يضربون في الصحراء بحثاً عن الكلأ والمرعى. وأمّا **الغاية الثانية**: ففي علاقة وطيدة بالأولى، أو قل: هي بمثابة النتيجة لها؛ إذ إنّ هذه الرؤية الدونيّة للثقافة العربيّة «لا يمكن أن تقود إلّا إلى نظريّة أساسها أنّ كلّ أشكال الثقافة لدى المسلمين، بما فيها المؤسّسات الشرعيّة، قد تمّ أخذها من ثقافات الإمبراطورية الشماليّة، ولاسيما الثقافة البيزنطيّة»[3].

---

(1) نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مقدّمة المترجم، مصدر سابق، ص17.

(2) انظر، للتوسع في ذلك، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، الفصل الأوّل الموسوم بـ: الشرق الأدنى قبل الإسلام: الرسول والتشريع القرآني، مصدر سابق، ص31-57.

(3) المصدر نفسه، ص54.

ومثل هذا النظر يحمل استتباعات خطيرة، متى انتهينا بها إلى نتائجها المنطقية، لعلّ أهمّها أنّ العرب كانوا، في الماضي، في حاجة إلى الآخر لبناء حضارتهم، وهم اليوم في حاجة إلى الآخر لمسايرة إيقاع التمدّن، وقيم الحداثة.

ويمكن أن نَعُدَّ جماع ما تقدّم من أهمّ المسوّغات؛ التي دفعت الباحث إلى إعادة النظر في تشكّل الفقه الإسلامي، وتطوّره، وبناء مؤسّساته، لمناقشة مدى اعتماد الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات السابقة، ولتقويم القول: إنّ الثقافة الإسلامية قد احتاجت إلى الفكر الأوربي في العصر الحديث؛ بل منذ انتشار مقولة إغلاق باب الاجتهاد في مسائل الفقه والتشريع.

ولمّا كان حلّاق يسعى إلى إعادة قراءة تاريخ الفقه الإسلامي، كان من الطبيعيّ أن يقف عند محطات مهمّة ثلاث، هي الفقرات التي نبني على أساسها بحثنا هذا. أمّا الأولى، فعمد فيها الباحث إلى العودة إلى ما سمّاه ممارسات القضاة الأوائل، قبل ظهور ما اصطلح به عليهم (المتخصصون في الفقه Legal Specialists)، ويقصد بهم الفقهاء الأوائل، أو المفتين، قبل ظهور هذه المصطلحات في حدّ ذاتها. وأمّا المحطّة الثانية، فجعلها الباحث مناسبة لإعادة النظر في المسلّمة القائلة: إنّ الشافعي يمثّل، بالنسبة إلى أصول الفقه، ما يمثله أرسطو بالنسبة إلى المنطق، فطرح الباحث أسئلة منهجية دقيقة لعلّ أهمها قوله، مثلاً: إلى أيّ مدى مثّلت رسالة الشافعي ذروةَ التأليف في أصول الفقه، وعلامة على نضج العلم، واستقراره؟

وأمّا المحطة الثالثة؛ التي تُعَدُّ مركزَ ثقل في أطروحة حلّاق الكبرى، فهي مسألة إغلاق باب الاجتهاد، تلك المسلّمة الرائجة في الدراسات الإسلامية والعربية القائلة: إنّ تأسيس المذاهب الفقهية، وقيام علم أصول الفقه علماً نظرياً يبحث في الأدلة الشرعية، إنّما يعلنان، منذ القرنين الخامس والسادس للهجرة/ الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، عن إغلاق باب الاجتهاد، وانطلاق عهود الجمود والتقليد.

وهكذا، مشروع حلّاق أشبه ما يكون بالبحث عن قصّة الفقه الإسلامي، منذ تكوّنه في محاضن دولة الرسول والخلفاء، مروراً ببداية قيامه علماً مستقلاً، فمأسسة أجهزته الأساسية، كالقضاء، والإفتاء، ثم قيام العلم النظريّ؛ الذي يقنّن سبل التشريع، وهو العلم الموسوم بأصول الفقه، وصولاً إلى مراحل النضج، ثمّ الموت البطيء، أو استمرار الحياة، وتلك قضيّة أخرى.

الفقه الإسلامي: البدايات وقصّة النشأة:

يجدر بنا أن نضبط، في البداية، الرؤية التي استقرّت في أهمّ اتجاهات الخطاب الغربي المؤرخ للفقه الإسلامي، حتى يتسنّى لنا إدراك الخطة؛ التي يعتمدها الباحث ليراجع هذه التصوّرات، ويقدّم بديلاً لها، ولهذا فإننا سنجعل، في مفتتح كلّ قسم من هذه الأقسام الثلاثة، مقطعاً نذكّر فيه بالرأي الاستشراقي السائد في الموضوع.

ولمّا كان قسمنا الأول هذا يهتمّ بأصل النشأة، وإرهاصات الفقه الأولى في الثقافة الإسلامية، فإنّه من الطبيعي أن يكون السياق التاريخي المحتضن لهذه المرحلة، هو عهد النبوّة، والخلفاء الأوائل، وهو الذي يمكن اختزاله بالقرن الهجري الأوّل. يقول حلّاق: «في الرواية الاستشراقيّة، يمثّل القرن الهجريّ الأوّل فراغاً تاريخياً كاملاً، لا بل ويوسم بأنّه أكذوبة إسلامية كبيرة! فالفراغ، كما يقال، كان سببه الظهور المتأخّر للحديث النبويّ، عندما اختلق المسلمون الأوائل هذا الحديث من عدم، بعد نهاية القرن الهجري الأوّل»[1].

ومن المعلوم، لدى العارفين بكتابات أهمّ المستشرقين، أنّ هذا التصوّر تجسّده أطروحة يوسف شاخت (Joseph Schacht) بالأساس، عندما ذهب إلى أنّ الفقه، في بدايات الإسلام، لم يكن موسوماً على نحو واضح بالطابع الدينيّ، ولا أثر فيه للحديث النبويّ، وهي أطروحة فصّلها، على نحو دقيق،

(1) حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص11.

في كتابه المشهور (Origins of Muhammadan Jurisprudence)[1]، وقد لقيت، بطبيعة الحال، معارضةً شديدةً زمن ظهورها؛ لأنّها رؤية تنتهي إلى أنّ الأحاديث النبويّة قد وضعت في أزمنة متأخّرة لتكرّس اختيارات سابقة، وقد اجتهد شاخت في الإقناع بأطروحته في كتابه المذكور، وفي غيره من المصنّفات.

يقف الباحث بدقّة عند نشاط أوائل القضاة، في سياق اهتمامه بصورة القاضي عموماً، في النصف الأول من القرن الأول للهجرة/ السابع للميلاد؛ لأنّه يمكن «أن نَعُدَّ النشاط المبكّر للقاضي المسلم أفضل مقياس يمكن أن نضبط به تطوّر مبادئ التشريع الإسلامي»[2]، ونضبط به، أيضاً تطوّر مؤسسة القضاء في الإسلام، لا باعتبارها جهازاً إداريّاً فحسب، وإنما، أيضاً، بالنظر إلى تطوّر ثقافة القاضي، وبالنظر إلى قدرته على مجاراة تطوّر الفقه الإسلامي، ومسايرة تغيّر أوضاع العمران على نحو عامّ.

ويبدو أنّ القضاة الأوائل؛ الّذين تمّ تعيينهم في عهد الرسول، مثل علي ابن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، لم يعتلوا كرسيّ القضاء بالمعنى الدقيق للكلمة، بقدر ما كانت وظيفتهم تجمع بين الحُكم بين الناس من جهة، وولايتهم لهم في المناطق المفتوحة من جهة أخرى، فكان الرجل منهم يعيّن والياً وقاضياً في الوقت ذاته، وتذكر المصادر الطبيعة الجنينية، أو البدائية؛ التي اتّسمت بها بعض أحكامهم، ومن ذلك ما يذكره وكيع، في أخبار قضاته، أنّه لما عُرض على عليّ، وهو حديث السنّ، قضيّة نسب ولد إلى أبيه، أقرع بين الرجال الثلاثة، ليفضّ النزاع، وعندما بلغ الأمر الرسول ضحك «حتى بدت نواجذه»[3].

---

(1) شاخت يوسف (Joseph Schacht)، والكتاب قريب الصدور باللّسان العربيّ تحت عنوان: الفقه الإسلامي: من النشأة إلى التأسيس، ترجمة: رياض الميلادي، وسيم كمون، دار المدار الإسلامي، بيروت.

(2) حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص65.

(3) وكيع، أخبار القضاة، 3 أجزاء، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج1، ص91-92.

ومهما تكن مدى صحة هذا الخبر، فإنّه يكشف، على الأقل، الطبيعة البدائية للتفكير الفقهي المعتمد لدى القضاة الأوائل[1] في فضّ النزاع بين الناس، مقارنة بالطرائق المتطوّرة والدقيقة؛ التي سيعتمدها القضاة في مراحل لاحقة، فضلاً عمّا ستشهده مؤسسة القضاء، باعتبارها جهازاً إدارياً، من نضج وتطوّر مهمّين، خلال النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد[2]. ويمكن أن نقف على مجموعة من الخصائص؛ التي تميّز وضع القضاة الأوائل في الإسلام، لعلّ أهمّها:

أوّلاً: إنّ أغلب المكلّفين بكرسيّ القضاء كانت تُسند إليهم مسؤوليات جسيمة أخرى تتصل بتوفير الأمن، وتدبير شؤون بيت المال، فضلاً عن مهمّة خطيرة أُوكلت إلى الكثير منهم، وهي وظيفة القصّ، والرواية في الحلقات، وقد انتهى بعض الباحثين إلى أنّ ستّة قضاة، من خمسة عشر

---

(1) يذكر وكيع في: أخبار القضاة، أنّ عدداً من القضاة، الذين أرسلهم عمر بن الخطاب إلى مدن الأمصار، لم يكن وضعهم بأفضل حال، فكان بعضهم أميّاً، وتخبر المصادر أنّ الخليفة الثاني عيّن كعب بن سور الأزدي قاضياً في معسكر البصرة سنة 14هـ/ 635م، فحضر إليه رجلان يختصمان في أرض اشتراها أحدهما من الآخر، على أساس أنها صالحة للزراعة، فوجدها صخرة جدباء، فقال كعب: أرأيت لو وجدتها ذهباً أكنت تردّها؟ قال: لا، قال: فهي لك. أخبار القضاة، ج1، ص279. ومن المعلوم أنّ القضاة المتأخرين سيكون لهم رأي مختلف تماماً عما ذهب إليه كعب، ففي سنة 65هـ/ 684م، أو نحو ذلك، شهّر القاضي هشام بن هبيرة بقوم بلغه أنّهم يخلطون دقيق الشعير ودقيق البرّ، فحلق أنصاف رؤوسهم، وأنصاف لحاهم تنكيلاً بهم. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هذه العقوبة (التشهير) كانت متداولة في الشرق الأدنى قبل الإسلام، وسيقع الاعتماد عليها في الإسلام في عهود كثيرة، وفي مناسبات بعينها. انظر المستشرق الألماني كريستيان لانغ (Christian Lange) Justice, Punishment and Medieval Muslim Imagination، والكتاب ترجمناه إلى العربيّة، ويصدر قريباً عن دار المدار الإسلامي، بيروت، تحت عنوان: العدل والعقاب والمتخيل الإسلامي في العصر الوسيط.

(2) نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، راجع الباب الرابع الموسوم بـ: نضج القضاء، مصدر سابق، ص123-150.

قاضياً، وُلّوا على الفسطاط في الإسلام المبكّر، قد جمعوا بين القضاء والشرطة[1].

وتذكر المصادر أنّ بعض القضاة قد كلّفوا، أيضاً، جمعَ الضرائب؛ بل حتى تفقّد أحوال السّوق، هذه المهمّة التي ستصبح، لاحقاً، موكولة إلى المحتسب.

ثانياً: إنّ التعيينات الأولى، في منصب القضاء، يحسن أن يُنظر إليها على أساس أنّها امتداد لدور (المُحكّم)؛ الذي كان الناس، قبل الإسلام، يلجؤون إليه لفضّ النزاعات؛ التي تجرِي بينهم داخل القبيلة نفسها، وكان هؤلاء (المحكّمون) يُعرَفون بالخبرة، والتجربة، والحكمة، فضلاً عن اتّسامهم بضرب من التبجيل، والإجلال، أو الكاريزما؛ التي تجعل الناس يحترمون أحكامهم، وينصاعون إليها، على الرغم من أنها أحكام غير ملزمة بالمعنى القانوني للكلمة، ولذلك، فقد تمّ اختِيار عدد من القضاة الأوائل في الإسلام من بين هؤلاء.

ثالثاً: إنّ القاضي، على الرغم من كونه يمثّل، في فجر الإسلام، امتداداً لصورة المحكّم بين الناس في القبائل العربيّة، كان يُطلَب منه، على الرغم من أمّيته، أحياناً، أن يحصلَ على قدر من المعارف الدينيّة؛ التي جاء بها الإسلام، والمقصود بها، آنذاك، قدر معقول من المعرفة بحدود القرآن التشريعيّة، بالإضافة إلى الإحاطة بالقيم الاجتماعية والدينيّة الجوهريّة؛ التي رسّخها الدّين الجديد. وقد تدعّم هذا المنحى، من خلال وظيفة القصّ، التي نهض بها القضاة الأوائل، وتقوم، عادةً، على سرد قصص تحمل طابع الوعظ، والنصح، وتتعلّق بما جاء في القرآن من قصص الأمم السابقة،

---

(1) Irit Bligh-Abramsky, "the Judiciary (Qâdîs) as a Governmental-Administrative tool in Early Islam". journal of the Economic and Social History of the Orient, 35 (1992): 40-71, at 46.

ومآلها، وما ذكر في الإنجيل من شخصيات، وتتعلّق القصص، خاصّةً، بسيرة الرسول، وهديه.

والمهمّ في هذا المستوى -فضلاً عن تداخل مهام القاضي في الإسلام المبكّر- أنّ هذه الأنشطة التي تُطلب منه، أو التي يمارسها على نحو عفويّ، هي التي ستطبع نشأة الحلقات العلميّة الدراسية في الإسلام، وهي «حلقات فكريّة ستشهد تطوّراً، خلال القرون الأربعة التالية، لتكوّن، فيما ستكوّن، منظومة متكاملة للتعليم الفقهي»[1]. ويمكن أن نَعُدَّ، إذاً، تلك الحلقات، التي يؤمّها القاضي، والقصّاص، والإخباريّ، هي المحضن الذي سينشأ فيه الفقيه في هيئته الأولى، أو المفتي؛ الذي سيحاول أن يجد أجوبة دينيّة لما يطرحه الواقع التاريخي من أسئلة ملحّة.

ومن الطبيعي، إذاً، أن تتزايد النزعة الدينية في ثقافة القضاة، كلّما انتشرت تعاليم الدين الجديد، وأن ينمو شعور ديني عميق لدى الأجيال الجديدة من القضاة، الذين حكموا بين السنوات (60هـ/ 680م و90هـ/ 708م)، وهي نخبة متعلّمة كانت تسعى إلى ترويج قيم الدين الجديد، وأحكامه.

لم يدّخر حلّاق أيّ جهد ليؤكّد أنّ الإفتاء، والتشريع، والاجتهاد، لم ينهض بها القضاة، وإنّما كان عدد ممّن وسمهم بالمتخصّصين في الفقه (Legal Specialists) هم الذين نهضوا بهذه المهمّة، «وكان دافعهم الأساس للاهتمام بالفقه هو تديّنهم، وورعهم»[2]، وقد نشؤوا في تلك الحلقات العلميّة، التي ذكرنا أمرها سابقاً.

ويذهب الباحث إلى أنّ الجيل؛ الذي بدأ بالخطوات الأولى في الاهتمام بالفقه، وتدبّر النصوص الشرعيّة لضبط أحكام للمكلّفين، وإيجاد حلول للمشاكل التي يفرضها الواقع التاريخي، إنّما عاش في نهاية القرن الأول

(1) حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص72.
(2) المصدر نفسه، ص103.

للهجرة/ السابع للميلاد، والعقدين الأولين من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الاشتغال بالمسائل الفقهيّة لم يكن حاضراً في العقود التي سبقت الفترة المذكورة، وإنّما ما ميّز هذه الفترة هو ظهور ما يسمّى الحلقات؛ التي تُعقد أساساً في المساجد حول شيخ من الشيوخ المشهورين.

ومن الشواهد؛ التي تذكرها كتب الفقه، وكتب القضاء، وأحوال القضاة، أنّه، إلى حدود العقد الثالث من القرن الثاني للهجرة/ نحو 740 للميلاد، لم تنضج، على سبيل المثال، صورة الإجراءات المتعلقة بالشهادة بين يدي القاضي؛ إذ يبدو أنّ أغلب القضاة قبلوا الدعوى القضائية القائمة على شهادة شاهد واحد، وقد حرص القليل منهم على الاعتماد على شهادة شاهدين، على الرغم من أنّ هذا الأمر سيصبح، لاحقاً، الإجراء المتداول المعمول به في التشريع الإسلامي، وفي ممارسات القضاة[1].

ثمّ إنّ القضاة الأوائل قد جرت بينهم عادة استشارة أهل العلم والفتوى، وهي ظاهرة يبدو أنّها استشرت، خلال العقد الأخير من القرن الأوّل للهجرة (نحو 715م)، ويعود ذلك إلى سببين على الأقلّ، أمّا الأول، فهو ظهور فئة من المتخصصين في الفقه، وأمّا الثاني «فقد كان يوجد، حتى في ذلك الوقت، فصل، وإن كان غامضاً، بين القضاة والمتخصصين في الفقه؛ الذين سيطلق عليهم، لاحقاً، اسم المفتين»[2].

ولكنّ الكتب، التي تؤرّخ للقضاة، تحمل، أيضاً، أخباراً كثيرة تؤكّد أنّ الخلفاء الأوائل كانت لهم سلطة تشريعيّة فقهيّة علميّة؛ إذ إنّهم كانوا يُستشارون من القضاة في بعض المسائل المستعصية، ولم يكن ذلك يمثّل

(1) راجع في هذا الشأن: الكندي، أخبار قضاة مصر، تحقيق: ر.غست (R.Guest)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د.ت)، ص346. وكيع، أخبار القضاة، مرجع سابق، ص145-146.

(2) حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص102.

تدخلاً في شؤون القضاء صادراً عن المناصب السياسية؛ التي يحتلّها الخلفاء، على نحو ما يذهب إليه بعض الدارسين[1]، وإنّما هو تدخل طبيعي، باعتبار معرفة هؤلاء الخلفاء الأوائل بشؤون الشرع، لاسيما سنن الرسول والصحابة، فكان عمر بن الخطّاب، مثلاً، يوصي شريحاً القاضي بالحرص على أن يقضي «بما نصّ القرآن، وبما قضى رسول الله، وبما قضى أئمة العدل»[2]، وعندما استشار عياض بن عبيد الله الأزدي قاضي مصر، سنة (98هـ/ 716م)، عمرَ بن عبد العزيز، حول قضية تتضمّن -فيما يبدو- تورّط صبيّ افترع صبيّة بإصبعه، كتب إليه الخليفة قائلاً إنّه «لم يبلغني في هذا شيء، وقد جعلته لك، فاقضِ فيه برأيك»[3]، والخبر مهمّ لسببين؛ **أولهما**: أنه يؤكد أنّ سلطة الخلفاء التشريعيّة كانت تُستمدّ أساساً من معرفتهم بأحكام القرآن، وسنن النبيّ، والصحابة، **وثانيهما**: سكوت النصّ القرآني والسّنن عن الحكم في نوازل لم تعرفها الأزمنة السابقة، ما اقتضى العمل بالرأي في أحكام القضاة، وهو ما دعا إليه عمر بن عبد العزيز صراحةً في الشاهد أعلاه.

لقد حرص حلّاق الحرص كلّه على متابعة نشاط القضاة، وتطوّر مؤسّسة القضاء، حتى بلغت مرحلة النضج؛ ليؤكد مسألة جوهريّة في رؤيته لتاريخ الفقه الإسلامي، ونقصد بذلك أنّ القضاء، في الإسلام الأوّل، نبع من رحم التحكيم؛ الذي كان سائداً قبل الإسلام في الجزيرة العربيّة، وفي المناطق المجاورة، وبدأ يصطبغ بالتعاليم الدّينية على نحو تدريجيّ، مستفيداً من عوامل عديدة، من قبيل معرفة الخلفاء الأوائل العميقة بتعاليم القرآن، وسنن النبيّ، وصحابته، ومن قبيل نشأة حلقات الدرس حول شيوخٍ بدأت تتكوّن لديهم معرفة بمقتضيات الإفتاء والتشريع، وهي معرفة كانت متداخلة مع

(1) Crone, and Hinds, God's Caliph: Religions Authority in the Frirst Centuries of Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p.43.

(2) وكيع، أخبار القضاة، جII، ص189.

(3) الكندي، أخبار قضاة مصر، ص334.

الاهتمام بالقصّ والوعظ، وكان القضاة، أحياناً، جزءاً من هذه الحلقات الفقهية الناشئة، وظهر، حينئذٍ، تقليد جديد يتمثّل في استشارة القاضي للفقهاء خاصّة، إن لم يكن واحداً منهم.

ثم ظهرت السلطة النبويّة، باعتبارها سلطة مستقلّة عن غيرها من السّنن الأخرى، من خلال النصوص القرآنية؛ التي تدعو إلى الاقتداء بالرسول، وجعله أسوةً حسنة، ومن هنا، بدأ ظهور الحديث النبوي مصدراً من مصادر التشريع بقوم مقام السّنن الأخرى، ويحلّ محلّ الرأي، فازداد نشاط المحدّثين ازدياداً واضحاً.

إنّ التجديد، في نظرة الباحث للمرحلة المبكّرة من الإسلام، يكمن في تنسيبه ما استقرّ في الدراسات الغربيّة الحديثة من قولٍ بأنّ الأحاديث النبوية لم تظهر سلطتها إلّا في مرحلة متأخرة، خلال العهد الأمويّ، عندما برز التشريع الإسلامي عبر منابع دنيويّة يُسمّيها شاخت: ممارسات الأمويّين (الإداريّة)؛ التي أقاموا عليها العمل[1]، وبعبارة أخرى، لم يكن من المتاح أسلمة التشريع، إلّا بخلق صلة بين الممارسات الاجتماعية، وأقوال الرسول؛ التي تطلق عليها تسمية الحديث النبويّ.

ويمكن أن نحدّد وجوه النقد التي صاغها حلّاق، في استعراضه أطروحة شاخت، وغيره من المستشرقين، في النقاط التي تُمثّل، فعلاً، نتيجةً منْطقيّة لبحوثه المتعلّقة بممارسات القضاة الأوائل، وبتطوّر معارفهم الدينيّة، واستشارتهم للخلفاء والفقهاء فيما لم يكن لهم فيه سنّة يتبعونها، ويهتدون بها، ونلخّص هذه النقاط فيما يأتي:

أوّلاً: إنّ ما يذهب إليه القائلون بخفوت حضور السّنن النبويّة في بداية الإسلام، لا يمكن الاطمئنان إليه، إلّا إذا «قبلنا أنّ السّنن، التي ظهرت قبل

(1) يوسف شاخت (Joseph Schacht), An Introduction to Islamic Law, (Oxford Clarendon Press, 1964), 23-27, Origins, (op,cit) 190-213.

الحديث النبوي، لم يكن المسلمون الجدد يعدُّونها ذات طابع دينيّ»[1]، وهو ما لا يمكن التّسليم به؛ لأنّ السّنن؛ التي تحتوي احتواء واسعاً على سيرة الرسول وسننه، كانت، بالضرورة، ذات طابع ديني، فضلاً عن كونها مستلهمة من فهم المسلمين الأوائل للإسلام.

ثانياً: إنّ القول بأنّ التشريع الإسلامي لم يبرز إلّا مع ظهور الحديث النبويّ لا يفضي إلى نحت أسطورة فحسب؛ بل إلى التقليل من أهميّة القرن الهجري الأول للإسلام/ السابع للميلاد كذلك، بل يضعه بين قوسين وكأنّه لا يمثّل فهماً معيّناً للقيم الإسلامية، وإن كانت جنينيّة في هذه المرحلة.

ثالثاً: لا يمكن أن نقبل بأنّ تكاثر عدد الأحاديث النبويّة، بداية من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، يدلّ، بالضرورة، على أنها موضوعة برمّتها لتشريع ممارسات سياسية ودينية متأخرة؛ إذ لا يمكن إنكار وجود أحاديث نبويّة صحيحة، على أنه لا يمكن إنكار مسألة وضع الأحاديث في الأزمنة المتأخرة لأغراض شتّى.

وهكذا، قامت القراءة؛ التي يقترحها وائل حلّاق، على تأكيد مسائل غاية في الأهميّة، لعلّ أبرزها الإلحاح على أنّ الفقه الإسلامي علم إسلاميّ محض لم ينشأْ بالطفرة، ولا بتقليد شرائع الأمم السابقة، وإنّما تطوّر على نحو طبيعي، مهتدياً بتعاليم الدين الجديد، ومستفيداً من الشرائع، والأعراف، والممارسات؛ التي أحاطت بالجزيرة العربيّة مهد الإسلام. ثمّ إنّ هذه القراءة أسهمت في دحض القراءة الاستشراقيّة القائلة بهشاشة حضور السنّة النبويّة والأحاديث في القرن الأول للإسلام، من خلال التذكير بالتطور التدريجي للفقه في أحضان حلقات الدرس، ومجالس القضاة.

---

(1) حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص152. ومن الجدير أن نذكر أنّ الباحث هارالد موتزكي (Harald, Motzki) كان من أكثر نقاد أطروحة شاخت اتساقاً وانتظاماً، من خلال كتابه المترجم إلى الإنجليزيّة:

The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan fiqh before the classical Schools (Leiden: Brill, 2002).

الفقه الإسلامي: الانتظام وبناء النسق:

تُمثّل مرحلة البحث في بناء النسق؛ أي: في إرساء علم أصول الفقه، جزءاً جوهريّاً في نظريّة وائل حلّاق[1]؛ بل إنّنا نزعم أنّه اشتهر، بين صفوف الباحثين الغربيين، بأطروحته هذه أكثر من أيّ شيء آخر. يقول أريك شومون (Eric Chaumon): «إنّ مقاربة حلّاق تعدّ نصّاً مرجعيّاً يلقي ظلالاً من الشكّ حول ريادة الشافعي في علم أصول الفقه»[2].

والمطلّع على أعمال الباحث يقف على صواب هذه الملاحظة ودقّتها، فقد عمد وائل حلّاق، منذ ثلاثة عقود[3]، إلى إعادة النظر في هذه المسلّمة؛ التي أصبحت متواترة في كلّ الدّراسات المهتمّة بتاريخ الفقه الإسلامي، وهي القائلة: إنّ الشافعيّ هو (الأب المؤسس) لأصول الفقه الإسلامي. وقد اشتهر قول للفخر الرازي أورده السّبكي في طبقاته: «إنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض»[4].

---

(1) توقفنا عند إشكاليات تأسيس علم أصول الفقه في الحضارة الإسلامية على نحو موسّع، وعرضنا، وناقشنا، خلال ذلك، أطروحة حلّاق. انظر: الميلادي، رياض، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة، أطروحة دكتوراه مرقونة في الجامعة التونسية، إشراف: الأستاذ توفيق بن عامر.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ط2 (بالفرنسية)، فصل «الشافعي»/ 189(E12,TIV)، والباحث يشيد، في فصليه (الشافعي) و(الشافعيّة)، بأعمال وائل حلّاق في هذا المستوى.

(3) نشر وائل حلّاق مقالته المهمّة في مجلة (IJMES) سنة 1993م، وهي، في الأصل، محاضرة ألقاها في جامعة شيكاغو سنة 1984م تحمل عنوان:

was Alchaffiî the Master Architecht of Islamic Jurisprudence

وقد نقلنا المقالة إلى العربية تحت عنوان: هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 53، 2007م.

(4) السّبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، (د.ت)، ج1، ص100 وما يليها.

وقد تلقّف الباحثون الغربيّون هذا الحكم على عواهنه، وإن كان قد صدر من تلميذ في حقّ أستاذه، وحاولوا تدعيمه في دراساتهم[1]، معتبرين أنّ أصول الفقه قد نضجت مع صاحب **(الرسالة)** (ت 204هـ/ 820م)، وهو ما ينسجم مع تصوّرهم القائل بسرعة قيام علوم الفقه، وبسرعة نضج علم الأصول. والجدير بالذكر، في هذا المستوى، أنّ الأصوليين المسلمين المحدثين[2] لم يحاولوا مراجعة هذه المسلّمة، أو اختبارها، بل اكتفوا، في أغلب الأحيان، بالبحث عمّا يدعّمها.

لم ينشغل الباحث بالجدل؛ الذي عبّرت عنه المذاهب الإسلامية المختلفة، عندما حاولت أن تنسب تأسيس علم أصول الفقه إلى شيوخها المؤسّسين؛ لأنّ رهان الباحث كان -في تقديرنا- مختلفاً؛ ولأنّ مراجعة النظر في لحظة تأسيس علم أصول الفقه تندرج، في مشروع حلّاق، ضمن اهتمامه بتطوّر علم الفقه الإسلامي على نحو تدريجيّ، بداية من ممارسات القضاة الأوائل، ومن آراء الصحابة، مروراً بظهور فئة من المتفقّهين في الدّين، وهذا ما وقفنا عليه آنفاً، وصولاً إلى ظهور الفقهاء، والعلماء، والشيوخ، حتى بُني العلم، الذي يُستند إليه في ضبط أحكام التكليف، وهو العلم الذي ينظر في الأدلة الشرعية، ويُوسم، في الحضارة الإسلامية، بعلم أصول الفقه.

يعيد حلّاق، إذاً، مساءلة لحظة تأسيس علم أصول الفقه[3]، ويذهب إلى أنّ تلك اللحظة لا يمكن أن يمثّلها الشافعي (ت 204هـ/ 820م) على أيّ نحو من الأنحاء، ولذلك نجده يطرح السؤال الجوهري الآتي: إذا كانت

---

(1) راجع: هافنينغ (Heffening)، دائرة المعارف الإسلامية، ط1 (بالفرنسية)، فصل (الشافعي)، جIV، ص262. كولسن، (Coulson) (A history of Islamic Law (Edinburgh: Unixersity press, 1964.

(2) راجع: طاع الله، محمد، أطروحة أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليلية نقدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، أيار/مايو 2000م، ص40.

(3) راجع: حلاق، وائل، A History of Islamic Legal theories, An Introduction to Sunni usûl al fiqh: Cambridge University press, 1997.

=

رسالة الشافعي تمثّل المصنّف الأهمّ في زمانها، وإذا اعتبرناها ممثلة لولادة علم أصول الفقه، فلم قُوبلت بمثل هذا التجاهل طيلة القرن الثالث؟ أو بعبارة أخرى: ما الأسباب التي جعلت الرسالة تعرف ما عرفته من تهميش ولا مبالاة، طيلة القرن الذي تلا موت صاحبها؟

لقد انتهى الباحث إلى أنّ اللامبالاة؛ التي عرفتها رسالة الشافعي في القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد، تعود إلى كونها «لم تَرُقْ لأهل الرّأي»، الذين رفضوا أن يكون النصّ المقدّس هو الحكم الأوّل والأخير في تحديد أحكام التكليف، كما أنّ الرسالة لم تلقَ حظوة لدى «المحدّثين»؛ لأنّهم شعروا بالرّيبة، عندما جمع الشافعي القياس بالاجتهاد في نظريته الأصوليّة؛ إذ عَدَّهما شيئاً واحداً، كما هو معروف عند الدارسين[1]. فغياب مصنفات أصولية تشرح أثر الشافعي، كما هو في عرف المصنفين والعلماء في الحضارة العربيّة، أو تنقد الأثر، وتعترض على ما فيه، إنما هو دليل - في نظر حلّاق- لا يرقى إليه شكّ في أنّ الرسالة لم تَرُقْ لأهل الحديث وللظاهرية، ولم تَرُقْ، أيضاً، لأهل الرأي، في القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد[2]؛ بل إنّ وجه الطرافة في الرسالة يكمن في أنّها «تأليف وتوفيق غير مسبوق بين أهل الرأي؛ الذين كانوا متردّدين في قبول الأخبار النبويّة، وأهل الحديث؛ الذين ازدروا كلّ تفكير بشريّ في شؤون الدّين»[3].

= وقد ترجم أحمد موصللي الكتاب تحت عنوان: تاريخ النظريات الفقهيّة في الإسلام - مقدمة في أصول الفقه السنّي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م، وانظر خاصّةً الفصلين الثاني والثالث.

(1) راجع: حلّاق، وائل، هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟، مقدمة المترجم، مصدر سابق، ص321.

(2) يقول حلّاق: «إنّ أكثر ما يثير الانتباه، في القرن التاسع، خلوّه من أيّ أثر من آثار أصول الفقه، ونقصد بهذا عملاً مهمّته الأساسيّة وضع نظام شامل، ومنهجيّة تشريعية مبنيّة بناء عضوياً غايتها استخراج الأحكام من أدلة الشّريعة»، المصدر السابق، ص324.

(3) المصدر نفسه، ص335.

فالقرن الثاني للهجرة لم يكن، إذاً، محضناً مناسباً لأفكار الشافعي التوفيقيّة، ولم يكن الفضاء الإبستمولوجيّ، آنذاك، قادراً على استقبال هذا النمط من التفكير، «فلم يمثّل الشافعي... أوج الفقه وعلم التشريع الإسلاميّين؛ إذ هو قد ألفى نفسه في مكان مّا وسط مرحلة النشوء، وسط الطريق بين وضع البداية، حيث الفقه على حالته الطبيعيّة الأولى خلال العشريات المبكرة من القرن الثامن، والتشكّل النهائي للمذاهب الفقهية مع بداية القرن العاشر»[1]، وهكذا، يَعُدُّ الباحث أنّ علم أصول الفقه سينضج، فعلاً، في مراحل لاحقة، عندما تتهيّأ الظروف المعرفيّة والموضوعيّة الملائمة، ولن يكون ذلك ممكناً إلّا مع بداية القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد؛ لأنّ هذا القرن هو الذي فيه «ستطرح المشاكل الرئيسة للنظرية الفقهية، ومن ثَمَّ، تمّ تعبيد الطريق لتحليلات لاحقة أكثر دقّة...»[2]، وفي هذا القرن، ستظهر المصطلحات الأصوليّة الدقيقة في المصنفات المشهورة، لا في المدرسة الشافعية فحسب، وإنّما في غيرها من المذاهب السّنية، والشيعيّة، والإباضية أيضاً[3].

إنّ الرؤية، التي قام عليها التصوّر الاستشراقي، تَعُدُّ أنّ أصول الفقه قد بلغ أوج تطوّره منذ القرون الأولى للإسلام. يقول يوسف شاخت (Schacht)، على سبيل المثال: «ويمكن أن نستنتج، على العموم... أنّ التفكير الفقهي الدقيق أخذ يدرك درجات متزايدة من الإتقان انطلاقاً من المراحل المبكّرة للفقه الإسلامي، وصولاً إلى زمن الشافعي»[4]، ومثل هذا الخطاب يحمل -في نظر حلّاق- مسكوتاً عنه يسمّيه هو (المهدوف)، تمييزاً

(1) المصدر نفسه، ص345.

(2) حلّاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهيّة... مصدر سابق، ص62.

(3) راجع: الميلادي، رياض، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة، مرجع سابق، ص73 وما يليها.

(4) جوزيف شاخت، (Joseph Schacht)، Origins of Muhammaden Jurisprudence, (op,cit), p. 287.

له عن (الهدف)؛ الذي تكون غاياته واضحة معلنة، فإذا كان علم أصول الفقه قد نضج بسرعة، فإنه منطقياً سَيَعرف، بعد ذلك، تقهقراً، شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى؛ لأنها علوم في نظر هؤلاء -وإن لم يصرّحوا بذلك على نحو مباشر- لم تنضج تدريجياً، ولم تتطوّر داخلياً وفق نموّ المعرفة من داخل العلم ذاته، ومن داخل نسق البنية المعرفية الأصلية؛ أي: أنها علوم لم تُبْنَ بفعل التراكم الضروريّ، وهذا التصوّر يرفضه وائل حلّاق جملةً وتفصيلاً، ويؤسّس مشروعه التجديدي، في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي؛ ليؤكّد هشاشته، من خلال البحث في المراحل الأولى التي برز فيها الفقه الإسلامي، وفي تطوّر الممارسات، حتى نضج النسق، وأرسي علم أصول الفقه، لا على يدي الشافعي، وإنّما على أيدي تلاميذه المتأخّرين، أو على أيدي خصومهم من أصحاب المذاهب الأخرى. وتلك مسألة أخرى[1]، ولكنّ المهمّ هو أنّ الرسالة ليست سوى جزء من «الإرهاصات الأصولية الأولى؛ التي مكّنت من تحقيق التراكم المعرفي؛ الذي، من خلاله، نبعت الأعمال الأصوليّة الناضجة والمكتملة في القرنين الرابع والخامس للهجرة»[2].

وهكذا، حاول وائل حلّاق البرهنة على أنّ رسالة الشافعي خاصةً، والقرن الذي عاش فيه، لا يمكن أن يكونا المحضن الذي قام فيه علم أصول الفقه؛ بل إنّ المصادر الأصولية الحقيقيّة، بمصطلحاتها الدقيقة، وبمباحثها الكلاسيكيّة، لن ترى النور إلّا في القرن الخامس للهجرة، وهو دليل على قيام العلوم الإسلامية وفق منطق داخلي، ومن خلال تطوّر طبيعي تدريجيّ، دون أن يمنعها ذلك من الانفتاح على علوم الأمم السابقة، والحضارات

(1) انظر: الشرفي، عبد المجيد، الشافعيّ أصولياً بين الاتباع والإبداع، لبنات، دار الجنوب للنشر، 1995م، ص131-133، حيث تجد رصداً تأليفياً، وتعليقاً دقيقاً على مواقف أتباع المذاهب والفرق من مسألة تأسيس علم أصول الفقه.

(2) حلّاق، وائل، هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص322.

المجاورة، ولكن الأساس هو أنّ علم الفقه، وعلم أصول الفقه، علمان إسلاميان أصيلان بامتياز.

إنّ (ثالثة الأثافي) -بعبارة حلّاق- في الخطاب الغربي المؤرخ للفقه الإسلامي، هي القول: «إنّ الشريعة الإسلامية قد توقّفت عن النموّ والعمل بعد القرن الثاني، أو الثالث (كذا) من الهجرة، وعُبّر عن ذلك بمقولة أخرى تنصّ على أنّ باب الاجتهاد قد أغلق إلى أبد الآبدين»[1]، وهذا القول خطير؛ لأنّه يحمل استتباعات كثيرة، لعلّ أهمّها تلك (الأسطورة)؛ التي تزعم أنّ المنظومة التشريعيّة الإسلامية لم يكن من الممكن إصلاحها إلّا «عندما جاءت الحضارة الأوربيّة لإنقاذ العالم الإسلامي وحضارته من الفساد، والجمود، والانحدار»[2]، وسيبذل حلّاق، في مشروعه، جهداً كبيراً ليبرهن على أنّ الشريعة الإسلامية «شأنها شأن كلّ المنظومات القانونية، تحمل الثابت، وتحمل المتغير، أيضاً، أمّا الثابت فهو فيها كالعمود الفقري»[3]، وأمّا المتغيّر، فهو الذي جعل الشريعة الإسلامية قادرة قدرةً مدهشةً على الانتشار في المجتمعات الإسلامية شرقاً وغرباً، ولعلّ الإضافة؛ التي سيعكسها مشروع حلّاق في هذا المستوى، تكمن، في تقديرنا، في مراجعته للعلاقة القائمة بين طرفي ثنائية الاجتهاد/ التقليد في الفقه الإسلاميّ، باعتبارهما عنده وجهين لعملة واحدة، ولا ينتظمان، كما هو شائع عند الدارسين، في إطار علاقة تضادّ وتنافر؛ بل هما عنده متكاملان متّحدان، على نحو ما سنرى.

إنّ المحور الثالث؛ الذي بنى عليه الباحث تصوّره لتاريخ الفقه الإسلامي، ولتطوّر منهجيّة التشريع، يمكن تفريعه إلى مبحثين مركزيّين بينهما

(1) حلّاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مصدر سابق، ص8.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) حلّاق، وائل، السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م، ص8.

صلات منطقيّة وثيقة. أمّا المبحث الأوّل، فيمكن اختزاله في السؤال الآتي: لماذا لم تظهر في الثقافة الإسلاميّة السنيّة سوى مذاهب فقهّية أربعة؟ أو بعبارة أخرى، لماذا استطاعت هذه المذاهب أن تؤسّس لنفسها سلطة مرجعيّة، فيما أخفق غيرها في ذلك؟ وأمّا المبحث الثاني، فيتصل بمراجعة المسلّمة؛ التي أعلن عنها الخطاب الفقهي التقليدي القائل بإغلاق باب الاجتهاد، فهل أغلق باب الاجتهاد فعلاً[1]، بعد قيام المذاهب الفقهية المعروفة، وبعد نضج علم أصول الفقه؟

في نشأة المذاهب الفقهيّة السنيّة:

لقد استبدل حلّاق بسؤال: (لماذا) ظهرت المذاهب المعروفة دون سواها داخل الفكر السنّي وخارجه؟ بسؤال: (كيف)، وهو اتجاه في البحث مهمّ؛ لأنّ الاهتمام بكيفية النشأة وظروفها الموضوعية قد يساعدنا على الوقوف على الأسباب؛ التي نرجّح بها ظهور بعض الظواهر الثقافية دون غيرها.

ولقد انتهى الباحث، على نحو ما رأينا، إلى أنّ علم أصول الفقه لم يكتمل إلّا مع «منتصف القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد»[2]، وهي الفترة التي يذهب إلى اعتبارها الفضاء الزمني والمعرفيّ؛ الذي فيه اكتمل التشريع الإسلامي منهجيّةً في استنباط الأحكام من الأدلّة، وتشكّلاً لمرجعيّات فقهيّة لن تظهر بعدها مرجعيّات أخرى، ونقصد بذلك استواء المذاهب الفقهيّة السنيّة الأربعة كياناتٍ قائمة الذات.

ألحّ حلّاق على أنّ المؤسّسين المفترضين للمذاهب الفقهية السنيّة الأربعة قد أخذوا عن أسلافهم من الرواة والفقهاء الشيء الكثير[3]، فلم يُؤسّسوا

---

(1) السؤال عبّر عنه حلّاق صراحةً في مقال له مهمّ عنوانه:

Was the gate of Ijtihàd Closed? International Journal of Middle East Studies 16 (1984): 3-41.

(2) حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص209.

(3) راجع: حلّاق، وائل، السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، الفصل الثاني، ص58–99.

مذاهبهم على نحو فرديّ من فراغ، وإنما تثبت المصادر أنّهم تلقّوا عدداً كبيراً من آراء أسلافهم، ولذلك، مثلاً، نجد أبا حنيفة (150هـ/ 767م) يتبنّى الآراء المنسوبة إلى حماد وإلى إبراهيم النخعي وغيرهما؛ بل إنّ هذا الفقيه كان، في زمانه، لا ذكر له، على حدّ عبارة الجاحظ، و«قد عظم شأنه بعد خموله»[1]، لاسيما أنّ أبا حنيفة لم يصنّف كتباً بنفسه، وإنّما جاءت آراؤه مبثوثة في المصنّفات الحنفيّة، وقد أضيفت إليها مساهمات المتأخرين، والأمر ذاته يصحّ على مالك بن أنس (ت 179هـ/ 795م)، فليست الآراء في موطّئه له برمّتها؛ بل إنّ الكثير منها آراء تلاميذه، أو شيوخه؛ الذين يُعبّر عنهم الفقيه بصيغ مختلفة تدلّ عموماً على أنّنا إزاء فقيه يختار ما كانت السنّة العمليّة جارية به في المدينة على وجه الخصوص، من قبيل قوله: «وعلى هذا أدركت أهل العلم ببلدنا»، أو قوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا، الذي لا اختلاف فيه...»، أو قوله: «وهذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا...»[2]، وهي، على العموم، عبارات تقرّ بما جرى عليه العمل لدى أهل المدينة؛ ولذلك كانت السنّة العمليّة مقدّمة في المذهب المالكي، كما هو معروف.

وليس أمر استفادة الشافعيّ (ت 204هـ/ 820م)، وابن حنبل (ت 241هـ/ 855م) من أسلافهما، بمختلف عمّا وقفنا عليه مع الشيخين السابقين؛ بل إنّ الظاهر أنّ ما يسمّيه حلّاق (بناء المرجعيّة)، هي التي دفعت المتأخرين إلى الإعلاء من شأن هؤلاء الشيوخ المؤسّسين المفترضين للمذاهب، وإغفال أسلافهم، وتعاليمهم، من أجل تسييج الآراء، وردّها إلى الوحدة والاتفاق.

غير أنّ بناء المرجعيّة، أو بناء السلطة المذهبية، كان له وجه آخر يتمثّل في ردّ الاجتهادات المتأخّرة، ونسبتها إلى الشيوخ المؤسّسين؛ لتكتسب

(1) المصدر نفسه، ص66.

(2) المصدر نفسه، ص68-69.

بذلك سلطة معرفيّة، وهي بالأساس سلطة المذهب، لاسيما سلطة المؤسّس المفترض[1] للمذهب الفقهيّ، ولذلك لم يكن المذهب الفقهي يعني آراء الإمام المؤسّس المشهور فحسب، وإنّما كان يعني، أيضاً، مباحث الفروع الفقهيّة المتراكمة؛ التي وضعها أسلافه، ومن جاء بعده كذلك، «فعملية بناء السّلطة؛ التي أشرنا إليها سابقاً، ومفادها أنّ آراء المؤسّسين المشهورين لم تفصل عن آراء أسلافهم فحسب، وإنّما امتدّت لتستوعب الإنجازات الفقهيّة لأتباعهم»[2].

فالمذهب الحنبليّ، على سبيل المثال، لم يُفصّله ويُبوّبه، على نحو واضح، صاحب المذهب المفترض، ولا حتى الجيل الذي تلاه، مثل أبي بكر الأثرم (ت 261هـ/ 874م)، و عبد الملك الميموني (ت 274هـ/ 887م)، وأبي بكر المروزي (ت 275هـ/ 888م)، وغيرهم؛ بل تركت هذه المهمّة لأبي بكر الخلّال (ت 311هـ/ 923م)؛ الذي ارتحل بين الأمصار بحثاً عن تلامذة ابن حنبل؛ الّذين سمعوه، ونقلوا عنه، فجمع الفقيه الفقه على الطريقة الحنبليّة، ونسب ما توصل إليه إلى صاحب المذهب الإمام المشهور، وهو أمر يندرج -كما رأينا- في إطار ما سماه الباحث ببناء السلطة المرجعية، لا فيما يخصّ المذهب الحنبليّ فحسب، وإنما فيما يهمّ، أيضاً، بقية المذاهب السنّية؛ إذ «كان لكلّ مذهب من المذاهب خلّاله»، على حدّ عبارة حلّاق[3].

لقد ميّز حلّاق بين المذهب الشخصيّ (Personal Doctrine)، والمذهب الفقهي (Legal doctrine)، وبهذه الطريقة، نفهم الفروق التي تفصل علماء أفذاذاً مرموقين مثل النخعي (ت 96هـ/ 714م)، والثوري، وحماد بن أبي سليمان (ت 120هـ/ 737م)، والأوزاعي، وغيرهم ممّن لم يؤسّسوا مذاهب

(1) راجع: حلّاق، وائل، نشأة الفقة الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص218-220.
(2) المصدر نفسه، ص221.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فقهية عن شيوخ عاصروهم، وأسّسوا مذاهب فقهية مشهورة، فما يجعل المذهب الفقهي مذهباً إنما هو هذه الخاصية المتعلقة بحجيّة الأفكار والآراء؛ التي عُدَّ المؤسّس منبعها النهائي، وليس المذهب على نحو ما يعتقد بعضهم مجرّد تجمّع لعدد من الفقهاء تحت راية إمام شيخ مجتهد مطلق.

ولئن ذهب كريستوفر مالكرت (Cristopher Melchert) إلى أنّ تدريس العلوم داخل حلقات العلم، ونقلها من الشيخ إلى الأتباع والتلاميذ، هو الذي نفسّر به نشأة المذاهب الفقهية[1]، فإنّ هذا التفسير لا يفي بالغرض؛ إذ إنّ ما يشير إليه الباحث ليس سوى حلقة وسطى بين نشأة حلقات الدّرس، والظهور النهائي للمذاهب الفقهية، في مراحل تاريخيّة لاحقة، «فكان المذهب، إذاً، يمثّل، بالأساس، منظومة من الآراء الفقهيّة الحجيّة، التي عاشت، جنباً إلى جنب، مع فقهاء أفراد أسهموا في وضع تلك الآراء، وتمسّكوا بها، عملاً بمنهجيّة قائمة الذات تنسب إلى الإمام بصفة حصريّة»[2].

وبناء على ذلك، فإنّ إرساء المذاهب وقيامها كياناتٍ فقهيّة مستقلّة لا يمكن إلّا أن يكون إبداعاً للتلاميذ اللّاحقين؛ الذين أسّسوا، فعلاً، منهجيّة في التعامل مع النصوص بالاستفادة من تراكم أعمال الفروع على امتداد أجيال من العلماء، وهو ما ينسجم مع التصوّر الموضوعي لقيام العلوم لا على الطفرة، أو على العمل الفردي الخارق، مهما بلغ الأفراد من نبوغ، وإنّما الأقرب إلى المنطق أنّ العلماء يستفيدون من وضع المعرفة في زمانهم، ليضيفوا إليها، ويدلوا دلاءهم فيها.

وقد أثبتت الشواهد النصيّة في المدونات الفقهية، وفي كتب طبقات الفقهاء، أنّ الولاء للمذهب، والوفاء للشيخ، لم يكونا أمراً مطّرداً في زمان

(1) Christopher Melchert, the formation of the Sunni Schools of Law (Leiden. E.J. Brill, 1997)

(2) حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص225.

الشيوخ المؤسسين المفترضين للمذاهب الفقهية[1]؛ بل لم يكن الأمر على نحو ما استقرّ في الضمير الإسلامي من حدود واضحة بين المدارس والمذاهب؛ إذ نجد في كتب الطبقات، لا سيما طبقات الفقهاء، ما يشير إلى أنّ عدداً من المتأخّرين عبّروا عن رغبتهم في عدم الالتزام بالمذاهب الفقهيّة؛ التي تمّ ضبط حدودها، غير أنّ هذه المحاولات قد أجهضت؛ لأنّها تحرج الضمير الإسلامي الراغب في الوحدة والائتلاف.

ولعلّ أبا محمد الجويني (ت 438هـ/ 1064م) ليس سوى نموذج لِما نذهب إليه. يقول السبكي: «كان الشيخ أبو محمّد قد شرع في كتاب سمّاه (**المحيط**)، عزم فيه على عدم التقيّد بالمذاهب، وأنّه يقف على موارد الأحاديث لا يتعدّاها، ويتجنّب جانب التعصّب للمذاهب»[2]، فعلى الرغم من أن أبا محمد الجويني، وهو والد إمام الحرمين، قد كان شافعيّاً، فإنّه، مع ذلك، حاول أن يكتب مصنفاً فقهياً يتخطّى فيه الحدود المذهبية، ولا عجب في أن نجد عدداً من المتحمّسين للمذهب الشافعي، الذين سيشنعون بالجويني، ويكثرون من انتقاده، انتصاراً لمرجعيّة الشيخ المؤسّس ضدّ كلّ محاولات الدعوة إلى الانفتاح على أكثر من مذهب، ترسيخاً لأرثوذكسية مذهبيّة لا يُسمح بالخروج عليها من أيّ فقيه مهما علا شأنه، وهو ما ينسجم مع ما اصطلح بعض الباحثين على وسمه بمرحلة التسييج في الفقه»[3].

إنّ ما طرحه حلّاق من شواهد نصيّة، من كتب الطبقات وغيرها، تثبت انفتاح العلماء، في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السّابع والثامن للميلاد على رواية الحديث، وأخذ بعضهم عن بعضهم الآخر، بغضّ النظر عن الانتماء

---

(1) انظر، على سبيل المثال، وضع محمد بن نصر المروزي (ت 294 هـ/ 906م)، وتردّده بين الشافعية والحنفية والحنبلية مدّةً من الزمن، في: السّبكي، تاج الدين، طبقات الشافعيّة الكبرى، 6 أجزاء، المكتبة الحسينية، القاهرة، 1906م، ج2، ص23.

(2) المرجع نفسه، ج3، ص209.

(3) الجمل، بسّام، الإسلام السنّي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م، ص150.

العقدي إلى مذهب فقهيّ، أو فرقة من الفرق الدينية، نجد ما يدعّمه حتى في الروايات، التي تتعلّق بأهل التشيّع، وهو أفق معرفي لا يلقى - للأسف- كبيرَ عناية عند حلّاق. يقول المنصف بن عبد الجليل: «والواقع الذي تنقل المصادر الشيعيّة خبره أنّ كثيراً من طلّاب الحديث والعلماء قد اختلفوا إلى مجالس الأئمّة، لاسيّما منهم مجالس الباقر (ت 113هـ/ 731م)، والصادق (ت 148هـ/ 765م)، دون أن يكون أولئك المحدّثون والعلماء ممّن انتحلوا التشيّع عقيدة؛ بل لم تكن المجالس بين القرنين الأول والثاني للهجرة مجالس مستقلة بعقائدها»[1]. فالظاهر أنّ السّنن الجارية، في هذين القرنين المبكّرين من الإسلام، إنما كانت تقضي بضرب من الانفتاح والتسامح في الأخذ عن أهل العلم، فالعلماء، والمحدّثون خاصّةً، «لم ينقطعوا، في هذا العهد، بعضهم عن بعضٍ، ولم يقصروا مجالسهم على أتباع مقالاتهم؛ بل كان يحمل بعضهم عن بعض، وإنّما العلماء كانوا أكفاء: طلاباً للعلم، نقاداً لخبره، فاحصين لشروطه، بما أوتوا من سعة حفظ، ودقيق دراية»[2]. وليس أدلّ على ما ذهب إليه الباحث من أن يأخذ الشيعة، وهم الخاصة، الحديث عن العامة من أهل السنة[3]، ويعترفوا لهم بالفضل والسّبق، ومن أن يجلس هؤلاء، أيضاً، إلى أئمة العلويّة، على نحو ما تخبر به المصادر من قبيل جلوس سفيان الثوري (ت 161هـ/ 778م)، المحدّث المشهور، إلى جعفر الصادق (ت 148هـ/ 765م)[4]، مثلما تذكر المصادر، أيضاً، أنّ مالك بن

(1) بن عبد الجليل، المنصف، في الأخذ برواية العامي عند الشيعة الاثني عشريّة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 48، 2004م، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص15.

(3) يذكر المامقاني في: (تنقيح المقال)، ج2، ص229، على سبيل المثال، أنّ ابن شهراشوب قد عَدّ سفيان بن عيينة (ت 198هـ/ 813م)، فقيه مكّة المقدّم في عهده، من خواصّ أصحاب الصّادق، مع كونه عاميّاً. نقلاً عن المنصف بن عبد الجليل، المرجع السابق، ص15.

(4) راجع: بن عبد الجليل، المنصف، علاقة سفيان الثوري (ت161,هـ/ 778م) بجعفر =

أنس، وأبا حنيفة، قد رويا عن جعفر الصادق[1]، فضلاً عمّا كان مشهوراً من انتقال العلماء من مدرسة أهل الحديث إلى أصحاب الرأي، أو العكس، وانتقال التلاميذ من صفوف مذهب من المذاهب الفقهية إلى غيره، وهو ما يدعونا، فعلاً، لا إلى «تنسيب الخصومة بين أهل الرأي وأهل الحديث من الفقهاء، كما تجلت منذ القرن الثاني» فحسب، وإنّما يدعونا، أيضاً، إلى إعادة التّفكير في الحدود الفاصلة بين هذه المذاهب في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام.

الفقه الإسلامي: الجمود أو مقالة إغلاق باب الاجتهاد:

يمثّل سؤال غلق باب الاجتهاد نتيجة منطقية لما وقفنا عنده سابقاً. فلمّا كان الأتباع هم المؤسّسين الحقيقيين للمذاهب الفقهية السنّية، ولم ينضج علم أصول الفقه نضجاً حقيقيّاً، إلّا في حدود القرنين الرابع والخامس للهجرة، جاز لنا أن نَعُدَّ أنّ باب الاجتهاد لم يغلق فعلاً؛ بل استمرّ الفقهاء يستنبطون الأحكام، ويخرّجونها على نحو كبير من الإتقان والمهارة إلى القرون المتأخرة من الإسلام، مع انتسابهم، دون شكّ، إلى مذاهب فقهيّة معيّنة، غير أنّ الانتساب إلى المذهب شكّل، في آخر الأمر، نهاية الاجتهاد المطلق، ومعنى ذلك أنّ اكتمال مرحلة تأسيس المذاهب أعلن عن نهاية إمكان إنشاء شرعيّة جديدة لمذاهب فقهيّة أخرى.

ويمكن، بهذا الفهم، أن نقول: «إنّ إغلاق باب الاجتهاد يمثل، إذاً، محاولة لتعزيز السّلطة المرجعيّة القائمة للأئمّة المؤسّسين»[2]، فالفقيه، أو

= الصادق (ت 148هـ/ 765م)، حوليات الجامعة التونسية، العدد 47، 2003م، ص25-61.

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص141.

(2) حلّاق، وائل، السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص108.

المفتي، مهما بلغ من درجات الاجتهاد؛ بل حتى إن هو بلغ درجة الاجتهاد المطلق، فإنّه يتمّ النظر إلى عمله على أنّه يندرج في إطار الخطوط التأويلية العريضة؛ التي يسمح بها أيّ مذهب من المذاهب، ويصبح اجتهاد المجتهد ضرباً من ضروب الإسهام داخل بنيّة المذهب، وهذا الوضع هو الذي وسمه بعض الباحثين بطور الانغلاق[1]؛ الذي دُشّن مع القرن الرابع للهجرة، بعد أن استقرّت المذاهب السنية بشكل يكاد يكون نهائياً.

يذهب حلّاق إلى أنّ باب الاجتهاد لم يغلق، وأنّ المجتهدين لم ينقطع نشاطهم في أيّ زمان من الأزمنة[2]، فتعرّض لقضية الإفتاء، ولشروط المفتي، من خلال مدونات الفقهاء، وعلماء الأصول، ونقف، في المصادر، على اتجاهين كبيرين في ضبط علاقة الإفتاء بالاجتهاد.

أمّا الاتجاه الأوّل، فيَعُدُّ أنّ شروط المفتي هي ذاتها شروط المجتهد لا اختلاف بينهما في شيء، فأبو الحسين البصريّ (ت 436هـ/ 1044م)، على سبيل المثال، يعقد صلة وثيقة بين الإفتاء والاجتهاد[3]، باعتبار أنهما يشتركان في تأويل النصوص الشرعيّة قرآناً وسنّةً، على أساس أنّ التفكير في الشرع يقتضي معرفة دقيقة بالنّصوص المنزّلة، وبعلوم القرآن، كالناسخ والمنسوخ، ورواية الأحاديث النبويّة، ومعرفة آيات الأحكام وغيرها، ولا يختلف أبو إسحاق الشيرازي (ت 476هـ/ 1083م) في (**شرح اللمع**) عمّا ذهب إليه البصريّ في تحديد شرائط الإفتاء على مرّ العصور والأزمان.

---

(1) الجمل، بسّام، الإسلام السنّي، مرجع سابق، ص103.

(2) راجع: حلّاق، وائل، On the origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad» Studia Islamica, 63 (1986) 41-129.»، وفيه ناقش الباحث الأسباب؛ التي دفعت إلى القول بإغلاق باب الاجتهاد، منذ قيام المذاهب الفقهية، ووقف على الجدل المتعلّق بانتفاء عصر المجتهدين.

(3) انظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، مجلدان، المعهد الفرنسي، دمشق، 1964-1965م، II، ص329-331.

ويعبّر الغزالي عن الموقف ذاته بالقول: إنّ «المفتي هو المستقلّ بأحكام الشرع نصّاً واستنباطاً»[1]. وممارسة الإفتاء، عند أبي الحسين البصري، ممارسة الاجتهاد، فإذا أصدر القاضي، أو المفتي، حكماً، أو فتوى، عن طريق التقليد؛ أي: من خلال اتباع مرجعية أحد أئمة الفقه، فإنّ ذلك يعني أنّه مقلّد، ولكنها مرتبة ليست هيّنة بالمرّة، فالسماح لمقلّد بأن يمارس الإفتاء إنّما يعني أنّ العامة -وهم بالتعريف لا يمكن أن يكونوا إلّا مقلّدين- قادرون هم، أيضاً، على إصدار الفتاوى، وهذه النتيجة المنطقية مرفوضة رفضاً مطلقاً عند العلماء[2]، ولكن المهمّ، بالنسبة إلينا، في هذا المستوى، أنّ التقليد في الاجتهاد يدلّ على مهارة، ويكشف عن تمثّل دقيق للمرجعيات الفقهية؛ التي يستند إليها كلّ مذهب من المذاهب.

أمّا **الاتجاه الثاني** الناظر في علاقة الإفتاء بالمجتهد، أو في شرائط المفتي والمجتهد، فقد عبّر عنه عدد من الفقهاء المتأخّرين، بدايةً من سيف الدين الآمدي، في كتابه (**الإحكام**)، وذهبوا إلى أنّ المفتي في زمانهم يمكن أن لا يكون مجتهداً مطلقاً، وإنّما هو مجتهد مقيّد؛ أي: هو عارف «بمشهور المذهب» ليس غير؛ بل إنّ بعضهم عَدَّ، صراحةً، أنّ زمان المجتهد المطلق قد ولّى، وذهب هذا الصنف من العلماء مع الأجيال السابقة.

ويبدو أنّ هذا الرأي قد أمسى متواتراً منذ حلول منتصف القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد[3]، وقد استشعر ابن دقيق العيد (ت 702هـ/ 1302م) أهميّة حضور المفتي المجتهد في كلّ زمان من الأزمنة؛ لأنّ «توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم، واسترسال الخلق في أهويتهم، فالمختار أنّ الرّاوي عن الأئمة المتقدّمين، إذا كان عدلاً

(1) الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م، ص463.
(2) البصري، المعتمد في أصول الفقه، مرجع سابق، ج2، ص932.
(3) حلّاق، وائل، السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص117.

متمكّناً من فهم كلام الإمام، ثمّ حكى للمقلّد قوله، فإنّه يكتفي به؛ لأنّ ذلك ممّا يغلب على ظنّ العامّي أنّه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا»[1].

والظاهر أنّ الاتجاه الثاني في النظر هو الذي ساد منذ القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، عندما بدأ شعور جماعي يستبدّ بالفقهاء والعلماء والقضاة، مفاده أنّ زمانهم لم يعد يضمّ المجتهد المطلق؛ الذي يملك معرفة عميقة بنصوص الكتاب، وبالأحاديث المروية، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من علوم القرآن، وقد عبّر عن هذا المعنى القاضي الشافعيّ الفقيه ابن أبي الدمّ (ت 642هـ/ 1244م)، حيث يقول: «إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هذه الشرائط يعزّ وجودها، في زماننا هذا، في شخص من العلماء، بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق»[2]، وما من شك -في نظرنا- في أنّ هذا الحكم العام الحاسم إنما يعكس متخيّلاً إسلاميّاً بدأ ينتشر بين صفوف العلماء، بل لعلّه بدأ يدبّ حتى بين العامة، ومضمونه الشعور العميق بنهاية العهد السّعيد، والإحساس بتدهور اللحظة الراهنة؛ التي يعبّر عنها عجز الناس، حينئذ، عن بلوغ مراقٍ عرفانية متطوّرة هي التي تنهض شروطاً لوجود المجتهد.

وقد بيّن حلّاق[3] أنّ الصّلة؛ التي أقيمت بين الغياب الواقعي للاجتهاد من جهة، وهذا الإحساس بالتدهور العام من جهة أخرى، إنّما هي صلة وثيقة؛ لأنهما يعكسان اعتقاداً قوياً في صفوف المؤمنين بالآخرة، بوصفه دليلاً على قرب يوم القيامة، فالزمن زمن تقليد وحفظ، فيما كان الزمن المنقضي زمن اجتهاد وإضافة، وهو ما تعبّر عنه المقارنة بين الجيلين من

(1) الحاج، ابن أمير، التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1317هـ/ 1899م، ج3، 348.

(2) ابن أبي الدمّ، أدب القضاء، أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، تحقيق: محمد عطاء الله، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م، ص37.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

العلماء، في قول ابن أبي الدم: «ملأ العلماء الماضون الأرض من مصنفات صنّفوها، وابتدعوها، وسهل على الفقيه المتأخر تناول ذلك، وحفظه، ودرك الأحكام منه.. ومع ذلك، فليس يوجد، في صقع من الأصقاع، مجتهد مطلق؛ بل ولا مجتهد في مذهب إمام واحد»[1]، وهو ما نفهم به السبب؛ الذي جعل هذا الفقيه الشافعي يقف عند حدود القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، في ذكر مساهمات المجتهدين المهمّين في المذهب الشافعي، ويسكت عمّن جاء بعدهم من العلماء الأفذاذ.

إنّ هذا التصوّر المتّصل بالاجتهاد يعبّر، أساساً -في نظر حلّاق- عن متخيّل إسلامي يؤمن بأنّ الماضي هو زمن الصفاء، والعلم، والمعرفة، وأنّ الرّاهن موسوم بالضعف، والجهل، والتدهور العامّ، وهو يشي بقرب يوم القيامة، ولذلك خلت الأزمنة المتأخرة من المجتهدين، وهو فعل إلهيّ مقصود.

إلا أنّ الباحث بيّن أنّ الاجتهاد والتقليد وجهان لعملة[2] واحدة؛ إذ إنّ الإفتاء؛ الذي لم ينقطع في تاريخ المسلمين أبداً، هو اجتهاد حقيقي، وإن من داخل مذهب معيّن، في نوازل لم تظهر في الأزمنة السّابقة، بناء على أنساق باتت معروفة عند العلماء هي من قبيل الثوابت الضروريّة في أيّ قانون من قوانين الكون، وفي أيّ منظومة تشريعيّة ماضياً وحاضراً، فالتقليد، إذاً، امتداد طبيعي للاجتهاد، وليس -كما يذهب الظن ببعضهم- فعلاً مناقضاً، أو أقلّ أهميّة من الاجتهاد.

ولقد حاول نورمان كالدير (Norman Calder)[3] أن يقف في وسط الطريق بين ما ذهب إليه شاخت (Schacht)، عندما عَدَّه مصيباً من ناحية،

---

(1) راجع: حلاق، وائل، «On the Origins of the controversy about the Existence of Mujtahids and the gate of Ijtihad» (op cit)

(2) انظر: حلاق، وائل، السّلطة المذهبيّة، التقليد و التجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق.

(3) Norman Calder «al-Nawawi's Typology of Muftis and its significance for a =

في قوله: إنّ باب الاجتهاد قد أغلق في حدود سنة (900) للميلاد تقريباً، إذ كان يقصد أنّ المجتمع الإسلامي قد قبل آنذاك مبدأ الانتساب، أو الانضمام إلى مذهب فقهيّ من المذاهب المعروفة، وبين ما أقام حلّاق البرهان على صوابه من ناحية أخرى، عندما أكّد أنّ باب الاجتهاد لم يُغلق، على أساس أنّه يميّز بين الاجتهاد المستقلّ والاجتهاد المنتسب. ولكن، لمّا بيّن وائل حلاق تهافت الاعتقاد بأنّ المذاهب الفقهيّة أسّسها الشيوخ الأئمة الذين تُنسب إليهم، أمسى توسّط كالدير (Calder) بين التصوّرين خاوياً من المعنى.

وهكذا، إنّ ادّعاء إغلاق باب الاجتهاد لم يكن له من غاية سوى الحؤول دون نشوء مذاهب فقهيّة جديدة؛ أي: دون ظهور أيّة سلطة مرجعيّة جديدة تتبنّى منهجيّة مختلفة عن المبادئ التي تبنتها المذاهب القائمة.

ثمّ إنّ بعض علماء الأصول من المتأخّرين، داخل المذاهب الفقهيّة المختلفة، استطاعوا أن يعيدوا النظر -وإن إلى حدود[1]- في منهجيّة التشريع، بطرائق متباينة بعض التباين، استجابةً لظروف تاريخيّة مخصوصة، وشعوراً بالأزمة؛ التي أفضى إليها الأفق البياني في أصول الفقه؛ الذي ابتدعه صاحب الرّسالة. ولعلّ أعمال العزّ بن عبد السّلام (ت 660هـ/ 1262م)، ونجم الدين الطوفي (ت 716هـ/ 1316م)، ثمّ أبي إسحاق الشاطبي[2] (ت 790هـ/

= General Theory of Islamic Law», p.157, Islamic Law and Society, 4 (1996): 137-64.

(1) توسعنا في تحليل هذه المسألة ومناقشتها في أطروحتنا: الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة، مرجع سابق، الباب الرابع.

(2) أفرد حلّاق دراسة مطولة لتعامل الشاطبي المتميّز مع القرآن نصّاً تشريعياً بالمقارنة مع الأحاديث النبويّة. راجع:

«the Primacy of the Qur'an in shatibi's Legal theory», Islamic studies presented to charles.J.Adams (Leiden: E.J.Brill) pp: 65-85.

وقد نقلنا هذا العمل المهمّ إلى العربيّة، وقدمناه تحت عنوان: أوليّة القرآن في أصول الفقه عند الشاطبي. راجع: بحوث جامعيّة، مجلّة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس، عدد مزدوج 9-10، يونيو/ حزيران 2012م، ص119-147.

1388م)، تنهض دليلاً على أنّ الاجتهاد قد استمرّ مع بعض العلماء الأفذاذ، لا فيما يخصّ الإفتاء وضبط الأحكام للمكلفين، بناء على مصلحة الإنسان، وعلى مقاصد النصّ فحسب، وإنّما فيما يتعلّق، أيضاً، بفلسفة التّشريع، وبمنهجيّة التعامل مع نصوص الوحي.

الخاتمة:

ما من شك -في تقديرنا- في أنّ نظريّة وائل حلّاق تمثّل، فعلاً، إضافة مرموقة في التأريخ للتشريع الإسلامي، من خلال القدرة الواضحة على تأصيله في الواقع التاريخي للمسلمين، منذ ظهور الإسلام. و قد نجح الباحث -في نظرنا- في الاستفادة من البحوث التاريخية والأثريّة؛ التي مكّنته من تجذير أحكام الإسلام في بيئتها العربيّة، باعتبارها جزءاً من ثقافة الشرق الأدنى، وحاول أن يبرهن على أنّ المشتغلين بالتشريع من فقهاء، وأصوليين، ومفتين، قد سبقهم، في الزمن، قضاة أوائل يمثّلون امتداداً للمحكّمين داخل القبائل العربية، أولئك الذين كانوا يشرفون على الحكم في النزاعات بين الناس. ثمّ بدأ الوازع الديني يظهر شيئاً فشيئاً، من خلال سنن الصحابة، وسنن النبي ذاته، وممارسات الأجيال الأولى من المسلمين، وهو ما ساعد على ظهور (المتخصصين في الفقه)، وهو مصطلح من وضع الباحث، على أساس أنّ الفقيه، بالمعنى الدقيق للكلمة، سيبرز في مراحل لاحقة من الزمن.

و من طريف ما يطالعنا، في أطروحة حلّاق، تمييزه بين المذاهب الشخصيّة والمذاهب الفقهيّة، ومحاولة البحث في الأسباب التي جعلت بعض المذاهب؛ التي تُنسب إلى شخصية مرموقة، لا تنجح في بناء نسق لتتحوّل إلى مذهب فقهي مستقل، فتموت تلك المذاهب الشخصيّة بمجرّد موت أصحابها.

ولعلّنا لا نبالغ، عندما نذهب إلى أنّ من وجوه الطرافة، في مشروع وائل حلّاق، مراجعته للمسلّمة القائلة: إنّ الشافعي قد أسّس علم أصول الفقه، وأقام منهجيته النهائية. وعلى الرغم من أنّ الأطروحات الكبرى؛ التي تؤسس

مشروع حلّاق، يمكن أنّ تُوجَّه إليها نقود مبدئيّة كثيرة، على أساس أنّه ركّز، عن قصد ووعي، اهتمامه فيها على الفكر السنّي الرسمي، دون سواه من مصنفات الشيعة والخوارج، فإنّ الكثير من نتائج بحثه تصحّ إلى حدود بعيدة على الفكر الشيعي في قرون الإسلام الأولى، وهي مدار اهتمام الباحث، ذلك أنّ أخذ العلماء بعضهم من بعض، في الإسلام المبكر، كان سمة من سمات ذلك العصر.

والرأي، عندنا، أنّ ما ذهب إليه الأستاذ المنصف بن عبد الجليل من انفتاح بين أهل التشيع وأهل السّنة، في رواية العلم ونقله عن الشيوخ، في القرنين الأولين من الإسلام، يصحّ، أيضاً، على العلماء داخل المدرسة السنيّة، على أساس أنّ «سلطة العالم لم يقيّدها وقتها رسوم المقالات الاعتقاديّة»[1]، فأحرى بالفقهاء، إذاً، أن يأخذ بعضهم من بعضهم الآخر، وقد اتفقوا على المقالة العقدية. وأمّا ما نجده من تقسيم وتمييز بين أصحاب المقالات والمذاهب؛ بل ما نجده من استنقاص للعلماء، وتضعيف لآرائهم، فإنّما هو، في النهاية، «تقدير بعديّ»[2]، لا يتناسب مع الإسلام المبكر.

إنّ ميزة محاولات حلّاق، في نقد الخطاب الاستشرافي، تكمن في قدرة الباحث على تتبّع الخطوط العميقة الناظمة لهذا الخطاب؛ أي: في قدرته على أن يقف على القواسم المشتركة؛ التي تأسّس عليها الخطاب الغربي المتعلّق بعلوم إسلاميّة متعدّدة من كلامٍ، وفقهٍ، وأصول فقه، وغيرها. غير أنّ الباحث قد جمع، بهذه الخطة المنهجيّة، الدراسات الغربيّة جميعها في سلّة واحدة، وهو ما نجده جليّاً، لاسيما في مقدّماته للترجمات العربيّة لكتبه.

والحال أنّ عدداً من الأفكار، التي يدافع عنها حلّاق، يشاركه فيها باحثون غربيّون معاصرون أفذاذ لا يصحّ عليهم تعميم الباحث، عند قوله: إنّ

(1) بن عبد الجليل، المنصف، علاقة سفيان الثوري بجعفر الصادق، مرجع سابق، ص58.

(2) العبارة للمنصف بن عبد الجليل. المرجع نفسه، ص61.

الخطاب الاستشراقي يتزيّا بالعلمية، لا سيما أنّه يحيل على بحوثهم في مواطن كثيرة، فعودة الباحث إلى كتب أخبار القضاة، وكتب طبقات الفقهاء، على سبيل المثال، قد مكّنته من الحفر في جذور نشأة الفقه الإسلامي داخل حلقات العلماء، التي يحتضنها المسجد الكبير في المدن المهمّة، فانتهى، مثلاً، إلى أنّ نشاط الحلقات والفقهاء الأوائل كان قد ازدهر، أساساً، في المناطق؛ التي اختلط فيها العرب مع نسبة كبيرة من السّكان المحليين من غير العرب، وهي أطروحة دافع عنها موتزكي (Motzki)، وأقام عليها الحجّة والبرهان[1].

وبذلك، بدا لنا خطاب حلّاق موسوماً، أحياناً، بنزعة دفاعيّة يغلب عليها التبرير[2]، وإطلاق الأحكام على الخطاب الغربيّ، وكأنّه خطاب واحد وحيد يغيب فيه التعدّد والتنوّع. فضلاً عن أنّ الباحث لا يحفل كثيراً بالكتابات العربيّة المعاصرة؛ التي تنتج في رحاب بعض الجامعات العربيّة من خارج أسوار كليات أصول الدين، لا سيما في الجامعة التونسيّة، وهي كتابات جادّة تحمل مقارباتها زوايا في النظر طريفة يمكن أن تمثّل فرصة لبناء حوار حقيقي مع الخطاب الغربيّ الموضوعي الجادّ.

ثم إنّ الباحث قد أعاد النظر، على نحو دقيق، في المسلّمة التي استقرّت منذ عهود، ونقصد بها القول بإغلاق باب الاجتهاد، وهي مسلّمة لا يمكن فهمها إلّا إن نحن أعدنا النظر في مسألة تأسيس أصول الفقه علماً مستقلاً بذاته، وفي قيام المذاهب الفقهية كيانات واضحة المعالم، وهو ما أقدم عليه حلّاق فعلاً.

---

(1) انظر، موتزكي، هارالد (Harald Motzki)،
«The role of Non-Arab converts in the Development of Early Islamic Law», Islamic Law and Society, 6 (1999) 293-317.

(2) لعلّ هذا ما جعل عبد الجواد ياسين يَعُدُّ مشروعه يحمل، أحياناً، مماحكات ذات نزعة دفاعية مبيتة: الدّين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012م، ص417، الهامش 96.

بيد أنّ ثنائية الاجتهاد والتقليد قد غدت، عند الباحث، وجهين لعملة واحدة، فالاتباع، أو التقليد، لا يعنيان، بالضرورة، غياب الاجتهاد؛ إذ إنّ تراكم أعمال الفقهاء أسّس للعلماء اللاحقين أنموذجاً يمكن الاقتداء به، فضلاً عن أنّ علم أصول الفقه قد أسّس المنهجيّة؛ التي يمكن الاستئناس بها في التشريع، وبهذا المعنى، أصبحت مصنّفات الأوائل تمثل ضرباً من النسق؛ الذي لا يكون الفقيه -إن هو التزم به- مقلداً على نحو تام، مثلما لا يكون الشاعر الذي يلتزم بعمود الشعر، وسنن إجراء القول فيه، متّبعاً، أو مقلداً بالضرورة. فالفقيه المتأخّر يبدو، إذاً، كالشاعر المتأخر، في حاجة إلى أنموذج يحتذى به، دون أن يفقده ذلك حقّه في الإبداع والاجتهاد والإضافة، على نحو ما تسعفه به قريحته، وعلمه، وظروف زمانه العامّة.

إنّ مشروع حلّاق، على أهميته التي لا يرقى إليها شك، يمثّل -في تقديرنا- خطوة ضروريّة أولى ينبغي أن تعقبها خطوات أخرى، فبعد أن نعيد قراءة تاريخ التشريع الإسلامي، ونراجع ترتيبه على مسار التاريخ، مع عدم الاقتصار على الفكر السنّي بطبيعة الحال، أليس جديراً بنا أن نبحث في السبل العلميّة الكفيلة بتطوير التشريع الموسوم بالإسلامي الآن؟ ثمّ أيّ اجتهاد نريد اليوم؟ وما الثقافة المطلوبة في المجتهد المعاصر؟ ألسنا، في النهاية، في حاجة إلى مغامرات تأويليّة كبرى لا تتجاوز الحلول؛ التي ارتضاها أسلافنا، ولا تكتفي بما انتهوا إليه فحسب، وإنّما تعيد، أيضاً، النظر في آفاق أرحب لتأويل النصوص التأسيسيّة؟



المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية :

1- ابن أبي الدمّ، **أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات**، تحقيق: محمد عطاء الله، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م.

2- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام**، 3 مجلدات، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1317هـ/ 1899م.

3- البصري،أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، مجلدان، المعهد الفرنسي، ، دمشق، 1964-1965م.

4- ابن عبد الجليل، المنصف:

- **في الأخذ برواية العامي عند الشيعة - الاثني عشريّة**، حوليات الجامعة التونسية، العدد 48، 2004م.
- **علاقة سفيان الثوري (ت161هـ/ 778م) بجعفر الصادق (ت148هـ/ 765م)**، حوليات الجامعة التونسية، العدد 47، 2003م.

5- الجمل، بسّام، **الإسلام السنّي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م.

6- حلاق، وائل:

- **أوليّة القرآن في أصول الفقه عند الشاطبي**، ترجمة: رياض الميلادي، بحوث جامعيّة، مجلّة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس، عدد مزدوج 9-10 حزيران/ يونيو، 2012م.

- **تاريخ النظريات الفقهيّة في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السنّي**، ترجمة: أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.
- **السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ترجمة: عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.
- **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007م.
- **هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟**، ترجمة: رياض الميلادي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 53، 2007م.

7- السّبكي، تاج الدين، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، 6 أجزاء، المكتبة الحسينية، القاهرة، 1906م.

8- الشرفي، عبد المجيد:
- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م .
- **لبنات، 1، 2، 3**، دار الجنوب للنشر، تونس، سلسلة (معالم الحداثة) 1995م.

9- طاع الله، محمد، **أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليلية نقدية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، أيار/مايو، 2000م.

10- الغزالي، أبو حامد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م.

11- الكندي، **أخبار قضاة مصر**، تحقيق: ر. غست (R.Guest)، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

12- الميلادي، رياض، **الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة**، أطروحة دكتوراه مرقونة في الجامعة التونسية، إشراف: الأستاذ توفيق بن عامر.

13- وكيع، **أخبار القضاة**، 3 أجزاء، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

14- ياسين، عبد الجواد، **الدّين والتديّن، التشريع والنص والاجتماع**، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012م.

المراجع الأجنبية:

1- Christian Lange, Justice, Punishment and Medieval Muslim Imagination, Cambridge (Cambridge university-press, 2008).

2- Crone, and Hinds, God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam Cambridge (Cambridge University Press, 1986).

3- Christopher Melchert, the formation of the Sunni Schools of Law (Leiden. E.J. Brill, 1997).

4- Eric Chaumon (E12,TIV) 189/Art, Shefii

5- Heffening, EI1, Art, shafic, Tiv.

6- Harald Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan fiqh before the classical Schools (Leiden: Brill, 2002).

7- "The role of Non-Arab converts in the Development of Early Islamic Law", Islamic Law and Society, 6 (1999).

8- Joseph Schacht, Origins of Muhammaden Jurisprudence, (oxford, Clarendon Press, 1950).

9- Introduction to Islamic Law, (Oxford: Clarendon Press, 1964).

10- A history of Islamic Law (Edinburgh: University press, 1964). N. J. Coulson Norman Calder, "al-Nawawi's Typology of Muftis and its significance for a General Theory of Islamic Law", p. 157, Islamic Law and Society, 4 (1996).

11- Wael-b- Hallaq, "Was Alchaffiī the Master Architecht of Islamic Jurisprudence", (IJMES), 1993.

12- "Was the gate of Ijtihàd Closed?" (IJMES).

13- "On the origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad" Studia Islamica, 63 (1986).

14- "the Primacy of the Qur'an in shatibi's Legal theory", Islamic studies presented to charles. J. Adams (Leiden: E. J. Brill, 1992).

❋ ❋ ❋

المجتمع (السياسي - المدني) الإسلامي

هموم وقضايا مقاربة فكرية تأسيسية
تستهدف استكمال محاولات المفكّر الإسلامي الراحل
محمد باقر الصدر التجديديّة
في اكتشاف وتجديد بعض معايير النظام
السياسي والاجتماعي الإسلامي

نبيل علي صالح[1]

ملخص البحث:

سنحاول، في دراستنا الآتية، التي تتمحور حول (هموم وقضايا وضرورات الاجتماع المدني والسياسي الإسلامي)، تسليط الضوء على موضوع مهم وحيوي في اجتماعنا الديني الإسلامي، كونه يرتبط بحاضر ومستقبل بلداننا ومجتمعاتنا، على صعيد العمل، والإنتاج، والتنمية، محاولين فتح قنوات ومواقع فكرية وعملية، فيما يخصّ اكتشاف معايير عملية وموضوعية جديدة، في مجال النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي. وسنتّخذ المشروع الفكري التجديدي لمحمّد باقر الصدر أنموذجاً للدراسة في هذا العمل؛ إذ سننظر في المجتمع المدني في الفضاء المعرفي العربي

---

(1) كاتب وباحث في إشكاليّات الثقافة العربيّة وقضايا التجديد الديني/ سورية.

والإسلامي، ونحدّد، لاحقاً، السمات العامّة للمجتمع القبلي التقليدي العربي، ثمّ سنقترح قراءة أوّليّة في الإشكاليّات المعاصرة للمجتمع المدني الإسلامي.

الكلمات المفاتيح:

المجتمع المدني، المجتمع الديني، المشروعيّة السياسيّة، عقلنة السلطة، الديمقراطيّة، الاستبداد الشرقي، التاريخ الإسلامي.

مقدمة البحث:

عندما يراد للمثقف النقدي أن يدرس شخصية مميزة ورائدة في عالم الفكر والوعي الحضاري الإنساني، ويبحث في مزاياها ومواهبها وخصائصها الفكرية، **لا بد له**، بدايةً، **من أن ينطلق قارئاً، ومراجعاً، وناقداً لآثار وأفكار تلك الشخصية**، ونتاجاتها الإبداعية المعرفية والعملية، من أجل أن يكون لخطابه النقدي عنها قيمة إيجابية في ساحة الثقافة والمسؤولية الفكرية والإنسانية.

وحديثنا الفكري الآتي عن السيد محمد باقر الصدر، أحد أبرز الشخصيات الفكرية الإسلامية؛ التي لا نغالي إذا ما اعتبرناها مدرسةً نوعية رائدة في عالم الفكر والثقافة، ومشروعاً نهضوياً إسلامياً، له مساراته، ودلالاته، ومقاصده، ومنطلقاته المعرفية النظرية المتألقة في ساحة الإبداع الإنساني ككل. أقول: **إن هذا الحديث سيتحرّك في تحليل ومراجعة بعض طروحات وآراء السيد الصدر عن الإسلام الاجتماعي الإنساني المنفتح البعيد عن التعصب، والغلو، واحتكار الحقيقة والوعي، في سياق ما طرحه من أفكار وآراء ضمن مشروعه النهضوي الإسلامي.**

وسنحاول، في دراستنا الآتية؛ التي تتمحور حول (هموم وقضايا وضرورات الاجتماع المدني والسياسي الإسلامي)، تسليط الضوء على موضوع مهم وحيوي في اجتماعنا الديني الإسلامي، كونه يرتبط بحاضر

ومستقبل بلداننا ومجتمعاتنا، على صعيد العمل، والإنتاج، والتنمية، محاولين فتح قنوات ومواقع فكرية وعملية، فيما يخصّ اكتشاف معايير عملية وموضوعية جديدة، في مجال النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي.

المبحث الأول

(المعنى - المصطلح) وتطوّر المفهوم

كثر الحديث، في الآونة الأخيرة، عن موضوعة (**المجتمع المدني**)، وتزايد اهتمام الباحثين والمفكرين فيها، لاسيما خلال العقدين الأخيرين، على صعيد علاقة هذا المجتمع مع الدولة و(المجتمع السياسي)، وحدث ذلك منذ بداية تفكّك وانهيار المشروع الشيوعي، ومنظومته السياسية في العالم كلّه تقريباً؛ التي كانت تقوم على تهميش وحظر أيّ دور، أو نشاط، للمجتمع السياسي كلّه في صنع القرار والمصير، والمشاركة في الشأن السياسي العام، والتفرّد بالحكم، عبر منظومة حكم الحزب الواحد.

وقد بدأ الرهان يتزايد على أهمية دور هذا الفرد ومكانته ركيزةً أساسية للبناء المؤسسي الحديث، وأن قوة حضور الفرد، على مستوى بناء دوره المسؤول، لا تتم إلا عبر التأسيس السياسي الجدي لمناخ الحرية، والمدنية، وإقامة النظام الديمقراطي المرتكز على فصل السلطات، لبناء دول القانون والمؤسسات.. وهذه الأخيرة ارتبط نشوءها، أيضاً، بالدور والحضور الكبير، الذي لعبته مؤسسات وهيئات مجتمعات النظم الديمقراطية، المنضوية تحت مفهوم وصيغة المجتمع المدني..

وقد كان من الطبيعي جداً أن تتأثر مجتمعاتنا العربية والإسلامية بهذا المفهوم، لتبدأ نقاشات واسعة وحارة حول طبيعته، وأهميته، وإمكانية وجوده تحت صيغة مجتمع مدني إسلامي في بيئتنا العربية المتدينة، لاسيّما أن أحد أهمّ ركائزه العملية، فصل الديني عن السياسي؛ أي: حيادية الدولة تجاه الأديان.

أولاً- معنى كلمة المجتمع (أصالة المجتمع والفرد):

يقوم البناء الاجتماعي البشري على ثلاث دعائم أساسية:

الأولى: الاحتياجات، والمتطلبات، والمنافع، والأشغال؛ التي يتبادلها الإنسان مع نظيره، حيث تتوقف الحياة البشرية -ضمن هذا الاتجاه- على تقسيم أدوار العمل، ووظائف المهن والتخصص، وتوزيع الموارد والمنافع الطبيعية، واستثمارها بشكل قانوني نظامي.

الثانية: وجود النظريات، والأفكار، والعقائد، والأخلاق، والنظم، والمبادئ، والمعايير؛ التي تجعل مجموعة من البشر تتوحّد بعضها مع بعض، من خلال توافقها وانسجامها النفسي والسلوكي مع قسم كبير من الأفكار، والمعارف، والأخلاق المهيمنة عليها.

الثالثة: العواطف والمشاعر والأحاسيس الناتجة عن طبيعة المفاهيم والتصورات الفكرية المتبناة من قبل المجتمع؛ لأنّ المفهوم، أو الفكرة، تولّد في نفس الإنسان شعوراً وإحساساً خاصاً بذلك المفهوم تجاه ذلك الواقع الاجتماعي، ويحدّد -في الوقت نفسه- اتجاهه العاطفي والوجداني نحوه.

إذاً، هذه هي الدعائم والعناصر الثلاثة (**الحاجة، المفهوم: العقيدة، والعواطف**)، التي يتقوم بها المجتمع البشري، وتشترك في تهيئة التربة الصالحة لقيام وبناء المجتمع.

ضمن هذا السياق، يمكن أن نعرّف المجتمع البشري، عموماً، بأنّه عبارة عن مجموعة من أفراد البشر؛ الذين تنشأ فيما بينهم علاقات ترابطية تفاعلية من حيث الأنظمة، والقيم، والعادات، والتقاليد، والآداب، والقوانين الخاصة، فيعيشون حياة اجتماعية مشتركة من خلال وجودهم بعضهم مع بعض في منطقة جغرافية واحدة، يتفاعلون فيها مع بعضهم، وتنشأ بينهم علائق ومصالح، ويستفيدون من تلك البيئة، ومختلف عناصر الطبيعة (الماء والهواء والغذاء)، لتأمين وجودهم، وعيشهم.

وقد ميز بعض المفكرين بين ثلاثة مفاهيم لمعنى المجتمع، وهي:

- **المجتمع العام**: وهو الإطار الأشمل الذي يحتوي البشر، وينظم العلاقة بينهم في إطار اقتصادي واجتماعي محدد، ويتطوّر من خلال علاقة مختلف فئاته ببعضها، وصراعاتها.

- **المجتمع السياسي**: هو مجتمع الدولة؛ الذي يتكوّن من الدولة، وأجهزتها، ومؤسساتها، وهياكلها الإدارية، والتنظيمات والأحزاب السياسية؛ التي تسعى للسيطرة عليها، أو الضغط عليها.

- **المجتمع المدني**: (موضوع بحثنا) وهو عبارة عن الأفراد والهيئات غير الرسمية، أو غير الملحقة، وغير التابعة للسلطة، وللنظام القائم، بصفتها عناصر فاعلة في معظم المجالات التربوية، والاقتصادية، والعائلية، والصحية، والثقافية، والخيرية، وغيرها.

ثانياً- معنى كلمة المدنية (الوعي العملي للمصالح الاجتماعية):

تمكّن الإنسان من الوصول إلى حالة المدنية والتمدّن الحضاري والاستقرار في مدن بعد صراعات اجتماعية وطبيعية عسيرة، خاضها ضدّ معيقات نمو وتطور وجوده العقلي والعملي كافة، وتحول فيها من حال إلى حال، عبر سيرورة معقدة طويلة وشاقة، إلى أن أصبحت حالة **(التمدن)** خاصية متأصلة في طبيعة المجتمع البشري القادر على ممارسة دوره الإنتاجي والإبداعي، ومختلف فعالياته العملية في الحياة.

وبالنظر إلى أن طبيعة الإنسان اجتماعية ومدنية، بالمعنى الذي يدفعه فرداً اجتماعياً للعيش ضمن جماعات منظمة، تظللها علاقات قانونية مؤسسية، تتحقق عبرها قيم الحق والعدل والمساواة والتوازن، كونه يتميز عن باقي المخلوقات بالعقل، والوعي، والقدرة على الابتكار والاستنتاج الذهني، والتحرك العملي الواقعي القانوني، والقدرة على التفكير السليم، وتنسيق الأفكار، ونظم الامور، ونقل المعارف والمعاني، والآراء عن طريق

استخدام اللغة[1] كوسيلة اتصال وتواصل بين الناس ..**بالنظر إلى ذلك كلّه، تبدو المدنية تعبيراً عن رغبة إنسانية جامحة في العيش الاجتماعي المشترك بين الناس، في إطار بيئة (اجتماعية - سياسية) تقوم فيها مجموعة من العلاقات الاجتماعية، والتفاعلات الضرورية اللازمة للعيش الإنساني الفاعل المنتج، والمتوازن، والتوافقي**، وتحكمها جملة قوانين اجتماعية (نظم ومؤسسات وآليات عمل) متوافق عليها فيما بينهم.

إنّ المدنية، عندنا، تقابل الاستقرار المعيشي للفرد البشري، المتمثل، في أحد أوجهه، من خلال التفاعل الخلاق، والتواصل المنتج بين الناس، من خلال اعتماد حركة التعارف والبناء المدني الاجتماعي..﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحُجرات: 13]... أي: لتتحاوروا... وذلك كوسيلة أساسية من وسائل تنظيم وتنسيق العلاقات الاجتماعية بين الناس في المجتمعات الإنسانية؛ **لأننا نستطيع**، من خلال هذا الحوار، والتفاعل، والاحتكاك الاجتماعي الضروري، **أن نواجه أزمات التراجع، والتفكك، والانهيار في مدنيتنا العربية والإسلامية المستحدثة، ونستحضر الفكر المحاور، والعقل المحاور، الذي جرى (ويجري) تغييبه، ونفيه عن مجال الخلق، والإبداع، والتنظيم الاجتماعي المدني، لاسيما أنه أساس وقاعدة مشروع النهوض المدني الإسلامي.**

من خلال هذه الرؤية، تتجلى المدنية -سمةً أساسية من سمات المجتمع المتحضر؛ الذي ينظم علاقاته وخلافاته، بالاستناد إلى قوانين عادلة ذاتياً وموضوعياً- **في وعي الإنسان لمصالحه، ونزعاته الخاصة والعامة؛ من أجل أن يستثمر نفسه ومواهبه استثماراً مخلصاً وعادلاً في سبيل توفير مصالح**

---

(1) نقصد باللغة هنا، بطبيعة الحال، اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية انبثقت من إحساس الإنسان -خلال العمل والفعل الاجتماعي المشترك مع الآخرين- بالحاجة إلى وجود طريقة، وآلية يعبر فيها، ومن خلالها، عمّا يجول، ويعتمل، في خاطره، وذهنه، ووعيه، من الآراء، والأفكار، والمعتقدات، ويترجمها، ويعلن عنها، ويعمل على البناء عليها.

الجماعة والأمة، وإيجاد التنظيم الاجتماعي الأقدر على ضمان تلك المصالح، وآلية تنفيذها، وتطبيق ذلك التنظيم المؤسساتي العام.

ثالثاً- معنى المجتمع المدني:

من الصعب جداً إعطاء تعريف شامل، وجامع، أو محدد، ومضبوط، ونهائي، لمعنى، أو لماهية (المجتمع المدني) في صيرورته التاريخية على امتداد تطوّر الحركية الاجتماعية البشرية، بسبب وجود اختلافات فكرية، ومفارقات معرفية عميقة بين مختلف مدارس التفكير الحديث بشأن تحديد مواصفاته، وسماته، وتعريفه المحدّد في طبيعة علاقات هذا المجتمع، وارتباطاته بالدولة السياسية الحديثة بصورها وأشكالها العديدة.

لكنّنا، على الرغم من الصعوبات العملية؛ التي يمكن أن تندفع وتظهر عند تبنينا تعريفاً معيناً حول المجتمع المدني، فإنّنا سنحاول إعطاء التعريف الآتي لهذا المصطلح، أو المقولة الجديدة؛ التي لم يرد ذكرها في أيّ مجتمع من المجتمعات، أو الموسوعات اللغوية العلمية والفلسفية العربية[1].

تعريف المجتمع المدني: هو نمط (أو نوع) من التنظيم، والضبط الاجتماعي القانوني لسلوك وفعل الفرد، في إطار ممارسته لواقع الحياة العمومي، ضمن هياكل إدارية، ومؤسسات منظمة[2]، وهيئات ثقافية،

---

(1) نقول هنا للتذكرة فحسب: إنّ ابن خلدون أورد تعبير (السياسة المدنية) للتمييز بين هذه السياسة المدنية، وبين السياسة المركزية؛ التي يهيمن عليها الحكم، ويمارس، من خلالها، سلطاته المرتكزة -بحسب زعمه- على البعد الإلهي، أو البعد الوضعي... يقول: «وما نسمعه عن السياسة المدنية ليس من هذا الباب، وإنما معناه، عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كلّ واحد من ذلك للمجتمع في نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكام رأساً». راجع: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1983م، ص303.

(2) ومن أهمّ هذه المؤسسات والمكونات المنظمة الخاصة والمعبرة عن «عيانية» و«واقعية» المجتمع المدني:
- النقابات المهنية المتنوعة.

واجتماعية، ونقابية مدنية حرّة تمثل مصالح القوى والقيادات والجماعات المتنوعة في أي مجتمع حضاري، وتعمل بنوع من الاستقلالية -المفترضة من حيث المبدأ- **عن أجهزة السلطة، وسياسات الدولة، بحيث تشكل** - تلك الهيئات المدنية، والنقابات الحرة- **ثقلاً اجتماعياً وسياسياً واقعياً مؤثراً له دوره المهم، وحضوره المميز، وتأثيره الفاعل والحاسم، في موازاة سلطة النظام الحاكم والمسيّر للدولة السياسية، من أجل منعه من التحوّل إلى نظام متسلط يستبد بالسلطة،** وينفرد بالحكم عن طريق أدوات القمع المختلفة الموضوعة تحت تصرّفه، من خلال تركّز السلطة والممارسة السياسية الحقيقية في أيدي تلك المؤسسات والهيئات الشعبية، لكي تكون العلاقة بين المجتمع السياسي، والمجتمع المدني، تكاملية ومتوازنة، **تتبع فيها الدولة للقانون، والدستور الحامي للجماعات السياسية، وللمجتمع المدني.**

وبهذا، **يتصف المجتمع المدني بالتعدد في الرؤى، والاختلاف في وجهات النظر، والحرية والاستقلالية في طرح الأفكار، والوعي المنتج في ممارسة النقد الموضوعي كدلالة بارزة على سلامة وصحة الموقف والتنظيم الاجتماعي.**

وقد نشأ هذا المفهوم، تاريخياً، في الثقافة الغربية، حيث أسهم فلاسفة أوربة، في القرن الثامن عشر، من خلال أفكارهم التنويرية العقلانية في الثورة ضدّ النظام السياسي - الاجتماعي القديم القائم آنذاك، بعد استمراريته

=
- النقابات العمالية.
- الجمعيات التعاونية.
- النوادي الرياضية والاجتماعية والثقافية، وحتى الصالونات الأدبية.
- المنظمات غير الحكومية الدفاعية والتنموية، كمراكز حقوق الإنسان، والمرأة، والتنمية، والبيئة.
- الصحافة الحرة، وأجهزة الإعلام والنشر.
- مراكز البحوث والدراسات والجمعيات الثقافية.

لأكثر من ألف عام، وأعني به (**النظام الثيوقراطي الديني**)[1]؛ الذي أودى بأوربة آنذاك إلى مهاوي الضياع، والانحطاط، والتخلف، والظلم، والشقاء، كنتيجة طبيعية لاستئثار الحكام، والأباطرة، والملوك الزمنيين بالبلاد والعباد، بتحالفهم الكامل مع طبقة (الإكليروس)[2] الديني، زاعمين أنّهم يستمدّون شرعيتهم السياسية والمجتمعية من الإله، بمباركة مباشرة، وغطاء ديني معنوي من رجال الكنيسة، وطبقة الإكليروس الديني؛ التي أسهم كهنتها، وأساقفتها، و(باباواتها) في تدعيم، وترسيخ، وتثبيت ملك حكام أوربة في القرون الوسطى.

وهكذا، بدأت تظهر البذور والملامح الأولى لمصطلح (المجتمع المدني)، في مواجهة مصطلح (المجتمع الديني)، و(المجتمع الإقطاعي)؛ الذي مثله أولئك الملوك، وطبقة النبلاء، وأفراد المجتمع المخملي الخاص المتكوّن حول قصور ملوك أوربة آنذاك.. بما يعني أن هذا المفهوم لم يظهر (أول ما ظهر) في الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي دفعة واحدة بالتعريف المعطى له سابقاً.. بل إنّه استغرق زمناً طويلاً، ومرّ بأدوار تاريخية متعدّدة

(1) الثيوقراطية، كلمة يونانية مؤلفة من قسمين أو كلمتين، هما: «ثيوس»، ومعناه: الدين، و«قراطوس»، ومعناها: الحكم، بما يعني أنّها نظام الدين، سلطة الكهنة... أي: أنّها نظام حكم يستمدّ الحاكم فيه سلطته مباشرة من الإله، حيث تكون الطبقة الحاكمة مؤلفة من الكهنة، أو رجال الدين، الذين يخضعون فقط لتعاليم الإله، وتكون الحكومة هي الكهنوت الديني ذاته، أو، على الأقل، يسود رأي الكهنوت عليها. راجع كتاب: صديق، عبد الرحمن، الفروقات بين الدولة الدينية الثيوقراطية والدولة الإسلامية، دهوك، كردستان العراق، (د.ت)، ط1، ص98.

(2) وهو عبارة عن نظام ديني كهنوتي خاص بالدين المسيحي، ظهر مبكراً منذ القرن الثالث الميلادي، بعد اعتناق روما للمسيحية، وإعطائها البعد الرسمي (الدولتي) إذا جاز التعبير. والنظام «الإكليروسي» عبارة عن درجات، ورتب دينية خاصة، تمنحها، وتهبها الكنيسة -على تنوعها واختلافها- لأشخاص معينين. وكلها درجات كتابية؛ أي: أنّها ذُكِرَت في الكتاب المقدس، مثل الأسقفية، والقسيسة، والشماسية.. وقد ورد في الدسقولية، (وتعني: تعاليم ووصايا الآباء الرسل) أنّ الأساقفة رعاة، والقسوس معلمون، والشمامسة خدام.

ارتبط فيها تطوّره النظري المفاهيمي بالصراع السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي؛ الذي شهدته أوربة منذ ثورتها الصناعية الأولى من القرن السابع عشر إلى يومنا الحالي، في محاولات حثيثة للبحث عن وسائل تمكّن من السيطرة على نزعة الحكم، وكبح جماح الدولة الشمولية المستبدة.

المبحث الثاني

المجتمع المدني في الفضاء المعرفي العربي والإسلامي

شاع، في بعض الأدبيات السياسية والفكرية، لاسيما تلك المتأثرة بنظرية **(الاستبداد الشرقي)**، أنّ الاجتماع السياسي والديني العربي والإسلامي هو اجتماع استبدادي غير مدني، وأنه مغلق على أفكار الدين، ونصوصه التمامية النهائية القاطعة القائمة على تقديس حكم الفرد المتغلب، والمتسلط، دون رأي، أو مشورة للأمة ككل... بمعنى أنّ مسارات الدولة، في التاريخ العربي والإسلامي، منذ بداية تأسيسها، كانت، ولا تزال، خاضعة لعقلية الفرد المتسلط... أي: أنها دولة الطغيان القابضة بقوة على مفاصل وأركان المجتمع كله، والنافية لاستقلاله وحريته، والمدمرة لديناميكيته، ومن ثَمَّ لا أمل في أيّة دعوة مدنية عربية تنشد الحرية وإقامة نظام سياسي عربي ديمقراطي **فيه شيء من جماعية قيم الحضارة الإسلامية، وشيء من مدنية وفردية النظام الغربي.**

ومنذ مونتسكيو، صاحب نظرية (دولة الاستبداد الشرقي)؛ التي أملتها -في رأيه- اعتبارات جغرافية وبيئية، إلى ماركس مطور النظرية في إطار (نمط الإنتاج الآسيوي)، إلى ويتفوغل (Karl Wittfogel) **ترسّخ النظر، في العديد من الدراسات العربية والأجنبية، على أن الدولة العربية والإسلامية السائدة تاريخياً هي دولة شمولية قهرية، طغت على المجتمع، واستبدّت بمراكز سلطانه المختلفة، وامتدت إلى أقصى جوانبه وحناياه، وإلى كل خلية فيه**[1].

---

(1) كوثراني، د. وجيه، مصطلح المجتمع المدني وإشكالاته الحضارية، صحيفة السفير اللبنانية، 7/ 3/ 1998م.

ونحن نتصور أن تاريخنا العربي والإسلامي مليء بمواقع الاستبداد، والقمع السياسي والفكري (إن لمن يكن كله كذلك)، وحافل بالكثير من الدلائل، والقرائن، والشواهد، والنماذج، وشتى المعطيات العملية الحية التي تشير -بوضوح تام- إلى سلامة وصحة الرأي السابق نسبياً، حيث انطبع تاريخنا بطابع العنف والظلم والقهر، واصطبغ باللون الأحمر، لون الدم، الذي جرى أنهراً في تاريخنا وثقافتنا العربية والإسلامية، فكانت مراحل طويلة من هذا التاريخ هي مراحل الحروب والصراعات الحربية الأهلية العربية، بحثاً عن مغانم السلطة، والعرش، والحكم.

ومن خلال دراستنا، واستقرائنا، وتحليلنا، لحركة التاريخ؛ الذي عاشته، ولا تزال تعيشه، أمتنا العربية والإسلامية، فإننا نجد، **بكل وضوح، أنّ هناك رسوخاً وتجذراً غير طبيعي لثقافة السلطة العصبية، ونخبتها القبلية في كلّ مواقع، وأوصال، ومفاصل، المجتمع، والأمة كلها،** تجلت لا شرعيتها ولا مسؤوليتها -وعجزها عن خلق شعور عام بالولاء الطبيعي للمواطن تجاه مجتمعه، ودولته، ونظامه السياس، كشرط أساسي للعمل المبدع والمنتج- عبر ممارسة سياسة القهر، والتسلط الأرعن، واتباع حاكمية التغلب، والملك التاريخي العضوض، وما ينتج عنها من سوء شديد (الظلم والعسف) لاستخدام مواقع السلطة والمسؤوليات، وتغييب مقصود لدور أفراد المجتمع عن ساحة القرار والفعل، والتحكم المسؤول عن مصير ومآل ثروات وموارد البلاد والعباد.

ولعلّ هذه المشكلة المزمنة (**مشكلة الحكم والسياسة وإشكالية السلطة والحرية**) من أهم القضايا الإشكالية الخطيرة التي فرضت (ولا تزال) وجودها على مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛ لتكون السلطة والسياسة مفسدة العرب... حيث ألقت بظلالها السوداء على مجمل المصير الحضاري لعالمنا العربي وللأمة العربية، كأمة يفترض أن يكون لها حضور، ودور، ومكانة، ورسالة بين حضارات العالم كله، كانعكاس طبيعي مطلوب ومنشود لإمكاناتها، وثرواتها،

ومواردها البشرية والطبيعية الهائلة، حيث يشكل العرب والمسلمون كتلةً حضارية ضخمة من عالم اليوم، لم تتمكّن من فرض وجودها العملي، على الرغم من امتلاكها تلك الطاقات والإمكانات حتى الآن.

نعتقد أنّ الطابع التسلطي للدولة العربية والإسلامية، منذ العهود الإسلامية الباكرة؛ أي: منذ البدايات الأولى لنشوء وانبثاق فكرة (الدولة)، حتى لحظتنا الراهنة، قد أضحى موروثاً ثقافياً وسياسياً تتناقله الأجيال العربية والإسلامية فيما بينها في مسيرتها التاريخية، **حتى بات المزاج (والروح العامة)، في بعض المراحل التاريخية، غير متماشٍ تقريباً مع قيم الحرية، والانفتاح، والإيمان بروحية الاختلاف، وفضيلة التعدّد في الرأي والفكر.**

والإسلام، ديناً ورسالةً إنسانية، **ليس مسؤولاً** -في اعتقادي- **عن ذلك الإرث المتخلف لسلوكيات وأفعال الحكم المضوض بحقّ الأمة على امتداد التاريخ؛ لأنّه، مع بدء الدعوة الإسلامية، ظهرت الحاجة الواقعية إلى تكوين حالةٍ ما تشبه الدولة، وبناء أسس قيام سلطة قانونية في المجتمع الذي نشأت فيه.**

وبتطوّر ذلك المجتمع (واتساع أركانه، وامتداد أرجائه، وتزايد متطلباته واحتياجاته)، **تنامى التنوع الحكومي، وأملت الحاجة ابتداع أنماط جديدة للحكم، والأداء السياسي العام للقيادة، اختلف فيها الشكل، وبقي المضمون ثابتاً على مرّ التاريخ، لكن الإسلام الأول استطاع أن يهزّ ويضعضع قواعد ومرتكزات سلطة التغلب القهرية، وسيادة الرأي الواحد...** بيد أنّ هذا الأمر لم يدم أكثر من أربعين سنة، بعد ظهور الإسلام؛ **إذ عاد الاستبداد والقهر يتحكّمان بمسيرة الدين والأمة** على نحو أفظع وأخطر من الأول، بسبب محاولة توجيه وبناء هذا التغلب على أساس الدين الإسلامي ذاته، عبر محاولة رموز هذا النهج إيجاد نصوص قرآنية، وأحاديث متعدّدة تؤيّد طروحاتهم ومساعيهم لتأصيل فكر ونهج الاستبداد، والتعصب الفكري والسياسي.

ونحن، عندما ندرس القرآن الكريم، نجده يؤرخ لبعض تفاصيل الحركة الاجتماعية التاريخية عند العرب والمسلمين، ومساهمتها الفعالة في إنضاج التصوّر المعروف عن المجتمع العربي الإسلامي... **فهو يبدأ في محاولة إيجاد حلول ناجعة للمشكلة القائمة، التي واجهت تقدم مسيرة الإسلام آنذاك** (أعني بها عقلية التعصب القبلي الأعمى، والانتماء التقليدي الراسخ لقيم القبيلة والعشيرة)، **بعد أن يحدد أسباب الخلل، وعلل نشوء المشكلة، ويشير إلى** مواقع وجودها، وتأثيراتها الضارة على حركة المجتمع، لاسيما إذا ما كانت تلك المشكلة ذات طابع عام، ولها علاقة تفاعلية مع فكر الإنسان، وطبيعة حركته الاجتماعية:

﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ...﴾ [المائدة: 104].

﴿وَقَالُوا رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا...﴾ [الأحزاب: 67].

﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ...﴾ [لقمان: 21].

إنّ استخدام القرآن لمفردات وألفاظ من قبيل: (وجدنا، آباءنا، ساداتنا، كبراءنا، آثارهم، مقتدون، حسبنا... إلخ)، يبرز لنا، بوضوح، بعض السمات والخصائص النفسية والسلوكية؛ التي يتصف بها مجتمع القبيلة ماضياً وحاضراً... على اعتبار أنّ المنطق العملي؛ الذي ساد بعد وفاة الرسول، كان منطقاً قبلياً تعسفياً، حجب الأمة والرسالة لصالح القبيلة، والملك، والحكم العضوض، بعد أن ارتفعت فيه قيم الذات، والقبيلة، والعشيرة، على حساب تضاؤل وهبوط قيم الإسلام الرسالي الأصيل القائم على التوحيد، والأمة، والدعوة الإنسانية لإحقاق الحق، والعدل، وتمكين الوجود الإنساني الفعال والمنتج من العيش الحر الآمن، ورفض التبعية، والاستلاب، والاستنان بسنة الآباء والأجداد. ويظهر أنّ تلك العقلية لا تزال تتحكّم، عبر المنهج العصبي، في كلّ مواقع الأمة الاجتماعية والسياسية، وترهن سلوكيات وإرادات أفراد الأمة، في كل صعيد ومستوى، لاسيما المستوى السياسي والاجتماعي.

ويمكننا، هنا، الوقوف أمام أبرز السمات والمعالم العامة؛ التي يمكن استنتاجها، ورسمها من خلال استقراء حركة تلك المجتمعات القبلية قبل الإسلام، وبعده.

المبحث الثالث

السمات العامة للمجتمع القبلي التقليدي العربي (القديم والمعاصر)

تطوّرت المجتمعات العربية، خلال العقود الأخيرة، من حيث الشكل والمظهر، حيث أخذت ببعض عناوين، وأنماط، ومظاهر، وتشكيلات، الحضارة الحديثة، من دون النظر في مضامينها، ومن دون الأخذ بالأسباب، والعلل، والمناخ الفلسفي والمعرفي الذي صاغها؛ أي: من دون وجود أيّة معايير، أو مضامين فكرية، أو فلسفية، أو علمية... ولهذا، بقيت تلك المجتمعات حاملة لموروثات وخصائص المجتمع القبلي التقليدي العربي العتيق، فكراً ومنهجاً وسلوكاً... المجتمع الذي يمكن تثبيت أهمّ سماته فيما يأتي:

أولاً: يستمدّ المجتمع القبلي وجوده وطاقته من خلال المثل الأعلى الأرضي المنخفض المنتزع من تصوّرات الجماعة البشرية المحصورة في إطار النسبية[1] الزمانية والمكانية؛ لذلك تكون آمال وطموحات المجتمع محدودة، وضعيفة التأثير، كونها منتزعة عن واقع الجماعة بحواجزها المفروضة.

ثانياً: الإيمان بالجبرية التاريخية، ورفض التغيير، ومواجهة رموز ودعاة التغيير بكلّ نوى المجتمع القبلي، وعصائبه المستحكمة؛ لأن التغيير والتطوّر يمسان أصل وجوده، وتكوينه التقليدي المحافظ المتوارث عن الآباء.

---

(1) مصطلح (فكري - فلسفي) يطلق على الظواهر، أو القضايا؛ التي تتميز بطبيعة داخلية متوترة غير مستقرة، أو ثابتة على حال من الأحوال، تدخل في مواقع مختلفة من وقت لآخر، ولا تلتزم بواقع محدّد معروف.

ثالثاً: العمل الدائم على تهميش العقل والعقلانية، والفئات المثقفة، والعالمة، وإقصاء أصحاب الخبرات والكفاءات العلمية، والكوادر العقلية النوعية، واستبعادها من ساحة التأثير والإبداع الثقافي والعلمي.

رابعاً: لا يؤمن المجتمع القبلي بالمحاسبة أو المساءلة... ولا يخضع ساسته ورموزه (ومشايخه) للرقابة أو النقد؛ لأن هؤلاء (الساسة والقادة!)، عندما يقتربون إلى درجة تأليه أنفسهم، فإنّ ذلك يعبّر عن (عصمتهم؟!) تجاه الآخرين؛ لذلك تراهم يرهبون الناس عبر الضغط عليهم بذهنية الجبرية، بالتعالي، والتعاظم، والتكبر، ويذلونهم بالقهر، والتسلط، والقوة، وسلب المال، حتى لا يجد (الناس) مفراً من التملق، والتزلف لهم... ولعلنا لا نستغرب كثيراً قول أحد خلفاء الأمويين (الوليد بن عبد الملك)، لدى استفساره، باستفهام استنكاري، عن إمكانية حساب الخليفة، وتوجيه اللوم له: «**أيمكن للخليفة أن يُحَاسَب؟!**»[1].

خامساً: يتفرد المجتمع القبلي، عن غيره من المجتمعات، **بأنه لا يوجد فيه رجل كبير، أو شخصية محترمة علمية، أو ثقافية، أو سياسية، سوى (الرب الأعلى)، أو (السيد الأوحد) المطاع، أو (ملك الملوك)، أو (زعيم الزعماء)** ...إلخ.

سادساً: تهيمن على مواقع المجتمع القبلي (الراهن) كلّ من السلطة الرسمية الحاكمة، وسلطة العادات والتقاليد الاجتماعية، والسلطة الدينية المزيفة (فقهاء السلاطين).

سابعاً: تتحكّم بوجود المجتمع القبلي -على صعيد أساليب التعامل مع الأهداف والغايات الفردية والجماعية (وطنياً وقومياً)- **مجموعة من الشعارات الوهمية الزائفة؛ التي تراكمت عبر تاريخ طويل من سوء وعقم الممارسة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.**

---

(1) السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص207.

لقد سرت (**العصبية القبلية**) في كلّ أوصال النظام القبلي التقليدي، وباتت، الآن، خاصية أساسية من خصائص تكوين الدول العربية والإسلامية.

والواقع العربي يقول إنّه بدلاً من أن تنتفي، أو تتحلّل، بنية العصبية التقليدية الفكرية والسياسية، وتتفكك قواها، بظهور الإسلام رسالةً، دعت إلى **الأخوة**، والمحبة، والتسامح، وحاولت تكوين واقع **أمة** بدلاً من واقع القبيلة... وبدلاً من ذلك، **اندمجت قيم القبلية في داخل الإسلام التاريخي، فأصبح المجتمع الإسلامي، الوليد حديثاً، محتوياً على مجموعة من التكوينات العشائرية، والقبلية؛ التي اعتنقت الإسلام**، فاحتوته، وغيّرته، بدلاً من أن تتغيّر هي.

ومع مرور الأيام، ارتقى المجتمع نسبياً بعرفه القبلي إلى مستوى القانون والنظام الشرعي الإسلامي... وهذا يعني -بطبيعة الحال- هيمنة الدولة (وسيطرتها) عليه، واعتبارها هي الضامن الفعلي للمشاركة في المجتمع، كما يعني، من جانب آخر، تخلخل العصائب، والروابط القبلية قليلاً، في مقابل قوة المبادئ والقيم الإسلامية؛ التي تؤكد المساواة، والعدل، والمحبة، والإخاء.

لقد بلغ حراك المجتمع العربي أوجه وذروته مع قدوم الإسلام، وعمله على بناء المجتمع المديني الأول؛ الذي كان قد تحوّل، في عهد الرسول ﷺ، إلى ما يشبه المجتمع المدني، حيث اعترف بالآخر المغاير والمخالف، وسمح له بممارسة حرياته الفكرية والاعتقادية، بما كان يتناسب، بطبيعة الحال، مع ظروف ذلك العصر، من خلال استكمال وإتمام[1] تأسيس هذا المجتمع - بحسب تعاليم القرآن، ورؤية الرسول- على الفضائل، والمكارم، وقيم الحق، والعدالة، والحرية، وروابط الانتماء الرسالي الإنساني، والأمة

---

(1) من منطلق قول الرسول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» انظره في: مجمع الزوائد (9/ 18).

الشاهدة، وإقامة بنيانه على قواعد متينة من المحبة، والتكامل، والعدل، والمساواة.

وقد كانت «الصحيفة/المعاهدة»، **التي نظمها النبي ﷺ** بين المسلمين، وبين مختلف الفئات القاطنة في المدينة، (لاسيما اليهود)، والتي جاءت -في هذا السياق- لتكون أوّل دستور يصوّر لنا أحوال وأوضاع المجتمع الإسلامي الباكر؛ الذي أصابته تغيرات كثيرة، **حيث أصبح قائماً (نتيجة لتأثيرات** ومفاعيل تلك الأوضاع المستجدة) على أسس وضوابط تنظيمية جديدة سياسياً، واجتماعياً، وثقافياً... أقول: لقد كانت تلك (الوثيقة/المعاهدة) من أهمّ الدلائل[1]؛ التي تشير، بوضوح تام، إلى ذلك التأسيس، والتكوين الأولي للمجتمع المدني الإسلامي، وقد مثلت، بحقّ، ما يشابه الدستور القانوني المكتوب بمواد مدنية حيادية تجاه دين آخر، **لجهة ضبط الاختلاف** معه، بعد حسم مسألة قبوله في دائرة العقد الاجتماعي الإسلامي المهيمن سابقاً، وذلك بهدف نظم مختلف أمور وشؤون المجتمع المدني الوليد، وللدولة الإسلامية الفتية المكونة من أديان متعددة؛ أي: أنها كانت بمنزلة نظام داخلي لجماعة المسلمين والمؤمنين في شؤون الجنايات، والحرب من جهة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، وهي تمثل -في جانب ثالث- عقداً اجتماعياً تأسست عليه الدولة الإسلامية الحديثة.

إنّ هذه المعاهدة كانت منسجمة مع الأجواء العامة؛ التي تحكم علاقة المؤمنين بعضهم مع بعض، فهي جزء من هذه العلاقة، ما يوحي بأنّ النبي محمد أراد أن يجعل من المجتمع الوليد -حديث العهد بالقيم الإنسانية الجديدة- وحدةً متكاملةً لجميع الفئات الموجودة فيه، سواء منها المهاجرون والأنصار من المؤمنين، أم من أهل الكتاب من اليهود، على اختلاف قبائلهم

---

(1) ونحن لا نعدم، في تراثنا الديني والإنساني، دلائل، وإشارات، ونماذج عديدة، يمكن أن تؤسّس لمثل هذه الرؤية المجتمعية المدنية الجديدة القائمة على الحرية والمسؤولية؛ أي: الاختيار الحر الواعي.

وطوائفهم، نظراً لأنّ المصير الأمني والحياتي مشترك بينهم، دون أيّ تعقيدات من جانبه كدين جديد، حيث نستطيع تقرير الفكرة الآتية، وهي **أن الإسلام لم يكن ليخطط لأيّة مشاريع حربية، أو عدوانية، ضدّ أهل الكتاب من اليهود، بل كان** -على العكس من ذلك- **يخطط لمشاريع سلمية طويلة الأمد لخلق التعايش السلمي بين الأديان[1]، وتنظيم العلاقات في المدينة على ضوء المستجدات والتغيرات الجديدة؛ أي: بعد اعتناق طائفة من الأوس والخزرج الإسلام، وبعد هجرة الصحابة، وعيشهم في المدينة بجوار قبائل أخرى، وكذلك بعد قبول عرب يثرب بالرسول ﷺ حكماً بينهم.**

ونظراً لأهمية «الوثيقة/المعاهدة»، فإننا نثبتها هنا، كما أوردها ابن هشام في كتاب **(السيرة النبوية)**[2]: «**قال** ابن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود، وعاهدهم، وأقرهم على دينهم، وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من النبي محمد ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم. إنّهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون[3] بينهم، وهم يفدون عانيهم[4] بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النبت

---

(1) فضل الله، العلامة الراحل السيد محمد حسين، الحوار في القرآن، قواعده، أساليبه، معطياته، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط5، 1996م، ص141.

(2) سيرة ابن هشام، طبعة بيروت، ج1، ص503-504، وابن هشام هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، مؤرخ، كان عالماً بالأنساب، واللغة، وأخبار العرب، ولد ونشأ في البصرة، وتوفي في مصر سنة 213هـ.

(3) يتعاقلون: يؤدّون الدية.

(4) عانيهم: من العاني، أي: الأسير.

على ربعتهم يتعاقلون معاقلتهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلتهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

وأن لا يحالف مؤمن من مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيسة (وسيعة) ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليهم جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.

ولا ينصر كافر على مؤمن. وإنّ ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

وإنه من تبعنا من موالي اليهود، فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وإذن كلّ غازية غزت معنا، يعقب بعضها بعضاً، وإن المؤمنين يبيء[1] بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وإنّ المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه. وإنّه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن. وإنّه من اعتبط[2]مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنّه قَوَدٌ به[3]، إلا أن يرضى وليّ المقتول. وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحلّ لهم قيام إلا عليه. وإنّه لا يحلّ لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر- أن ينصر مُحْدِثاً، ولا يؤويه. وإنّه من نصره وآواه فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صِرْف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم في شيء فإنّ مردّه إلى الله عز وجل، وإلى محمد.

---

(1) يبيء: يثأر.
(2) اعتبط: قتل.
(3) أي: يثأر منه.
(4) أي: يثير الفساد.

وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. **لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم**، إلا من ظلم وأثم، فإنّه لا يوتغ[1] إلا نفسه وأهل بيته (...) وإن ليهود بني أوس مثل ما ليهود بني عوف. وإنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم، وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته، وإن جَفْنَة بَطْن ثعلبة وكأنفسهم.

وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ البر دون الإثم، وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم. وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنّه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. وإنّه لا ينحجز على ثأر جرح. وإنّه من فتك فبنفسه (فتك)، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه .**وإن النصر للمظلوم**. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تُجارُ حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو شجار يخاف فساده، فإنّ مردّه إلى الله عزّ وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ. وإنّ الله على أصدق ما في هذه ما في الصحيفة وأبرّه. وأنه لا تُجار قريش، ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دَهَم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه، ويلبسونه، فإنهم يصالحونه، ويلبسونه، وأنّهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنّ لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين على أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم، على مثل مالأهل الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة.

قال ابن إسحاق: وإنّ البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإن من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو إثم. وإن الله جار لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله».

إذاً، يتضح من خلال القراءة المتأنية لهذه الوثيقة التاريخية، أنّ هناك قيمة مدنية تحرّكها، وهي **قيمة الاعتراف بشيء آخر** (فرداً، وإنساناً، وديناً، ومجتمعاً)، قائم بجانبها، يعيش بين ظهرانيها، مخالف لها عقيدة وسلوكاً، ولكنّها تقبل به كما هو، طالما بقي سلمياً في فكره ودعوته؛ بل وتشرع القوانين من أجل رعايته، وحمايته، وضمان عيشه الفكري والعملي، ولأجل ما ينظِّم حياته بين أفراد المجتمع المسلم نفسه بلا ظلم، ولا عدوان، وبما يحفظ له حقوقه الأساسية، ويردّ عنه الظلم إن وقع عليه.

ونجد في الوثيقة، أيضاً، إقراراً لهذا الآخر المختلف دينياً عن دين الرسول والجماعة المسلمة، بما هو فيه على دينه، وأمواله، وثقافته، وعاداته. وكان أساس هذه المعاهدة الأخوة في السلم، والدفاع عن المدينة وقت الحرب، والتعاون التام بين الفريقين إذا نزلت شدّة بأحدهما، أو كليهما.

وما تقدّم يشير إلى قيام مجتمع مديني عربي، مع أنّ ذلك لا يُعَدُّ، في حد ذاته، دليلاً، أو أساساً كافياً للنهوض بواقع الاجتماع الديني العربي والإسلامي، وبناء مجتمع مدنيّ يقوم على أساس تربية وتنشئة إنساننا ليصبح منتجاً ومبدعاً في فكره وسلوكه، بعد حسم قضية تنظيمه الاجتماعي والسياسي.

ولهذا؛ بل لا بدّ من توافر شروط ومناخات ثقافية وسياسية جديدة، لاسيّما بعد طغيان أمواج التغيرات والتحولات الاجتماعية المهمة الأخيرة؛ التي عصفت بعالمنا الحديث، وشكّلت -بثورتها العلمية والمعرفية والتقنية المذهلة- القوّة المنتجة والمحرّكة لهذا العصر، وأصبح أحد أهم معاييره وإيقاعاته الفكرية والعملية المؤثرة في حركة البشر.

نعم. يمكن لتلك الخلفيات والنفحات التاريخية المشرقة، القائمة في ذهنيتنا الاجتماعية والفكرية، والتي تحظى باحترام وتقدير أصحابها، والمنتمين إلى فضائها الديني، أن تعطينا إضاءات متنوعة على طريق مسيرتنا الحاضرة والمستقبلية، وترسم لنا بعض المعالم الحركية على طريق تحقيق

مشروعنا الحضاري النهضوي والتنموي المفضي إلى قيام وبناء الدولة السياسية الحديثة، دولة القانون والإنسان الفرد، دولة المجتمع المدني المؤسساتي الحديث، القائم، بدوره، على قيم الحرية، والعدالة، والمساواة.

وفي اعتقادي أنّ تلك القيم ليست مفصولة عن اجتماعنا الديني كما قلت؛ بل هي مكنونة في عقل الفرد الذاتي؛ أي: أنّ **العقل الإنساني يدرك، بذاته، ومن خلال المعقولات الأساسيّة** -بقطع النظر عن عقيدته، وفكره السياسيّ والاجتماعيّ، وانتمائه الإيديولوجي- **المعاني الكبيرة والوافرة لتلك القيم الكبرى، كالحرية، والعدالة، والمساواة، وتحقق الأمن والسّلام،** وتكافؤ الفرص والحقوق، ومبدأ التعاون والتعايش بين الناس. وأنه لو خُلّي بين الإنسان وعقله الطبيعي الفطري، لما كانت تلك المبادئ أعلاه إلّا من المسلّمات الفطريّة لديه. وأحكام العقل الطبيعي السّليم يتوافق عليها العُقلاء بما هم عقلاء، بغضّ النظر عمّا يكون لديهم من عقل صناعي كوّنته التربية، وعمليّات التحصيل، والتجارب الخاطئة أو الصحيحة.

وقد بحث علماء الإسلام، من متكلّمين، وفلاسفة، وأُصوليين، وفقهاء، مسألة العقل وأحكامه بشقّيها: العقل العملي، والعقل النظري، والسِّيرة العقلانية، وما انتهى إليه الفكر الإسلامي، لدى بعض المدارس التفكيرية، من الإيمان بأنّ ما **يحكم به العقل يحكم به الشّرع، وما يحكم به الشّرع يحكم به العقل،** تحت عنوان التحسين والتقبيح العقليين (الذّاتيين)، بمعزل عن الشرائع والأديان. **فإنّ العقل يدرك، بطبيعته -مستقلاً عن الشّرع- حُسن وإيجابية وفائدة قيم الحرية، والعدل، والأمن، والنِّظام، والصِّدق، والحُبّ، والتعاون، والحرّيّة،** وقُبح الظّلم، والفوضى، والعدوان، والاضطهاد، وو...إلخ. وهو المسمّى، في مصطلح الفلاسفة والمتكلّمين، العقل العمليّ[1].

---

(1) المجتمع المدني في الفكر الإسلامي، وعد العسكري، الحوار المتمدّن، العدد: 2019، تاريخ: 26/ 8/ 2007م.

وهكذا، نفهم أنّ المفاهيم الكلّيّة للحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية الموصوفة بالحُسن والقُبح، مسألة يدركها، ويعيها العقل البشري، بما هو عقل بشري، بغضّ النظر عن العقيدة، والمبادئ، والأديان كلها، وهو يتطابق، في إدراكاته تلك، مع الشّرع؛ لذا فإنّ الكثير من المفاهيم الكلّيّة لبناء المجتمع، الّتي اصطلح عليها بعضهم بالمجتمع المدنيّ[1]، هي من مدركات العقل؛ أي: هي تتطابق مع أحكام الشريعة. وحين يدخل العقل المكتسب، أو العقل الصناعي؛ الّذي كوّنته المعرفة النظرية المكتسبة من البيئة والتعاليم... إلخ؛ لتشخيص بعض المفاهيم، يبدأ الخلاف، كالقناعة بإلغاء دور الدولة، أو اشتراط تطبيق فكرة العلمانيّة، وأمثالها.

إذاً، الإسلام، بنصوصه الشرعيّة، وبدعوته إلى العمل بمشخّصات العقل الطبيعي السّليم، يدعو إلى بناء مجتمع يسوده العدل، والأمن، والقانون، وتكافؤ الفرص، وتحفظ فيه حقوق الإنسان، وحرّيّاته، ويعمل أفراده ومؤسّساته على أساس التعاون.

لكن السؤال المطروح هنا: **هل يمكن الاستفادة الكاملة فعلياً من التجربة التاريخية الإسلامية (وهل تكفي تلك التجربة أصلاً)، لإقامة مجتمع مدني إسلامي حديث، في حياة العرب والمسلمين حالياً، أو في المستقبل؟ ثمّ أين هي ثقافة، وفكر، وتجربة الغرب، كآخر مجاور لنا سبقنا بأشواط كبيرة، في مجال تنظيم شؤونه المدنية والسياسية، على قواعد متينة من الحرية،**

---

(1) يمكن أن نبرز، هنا، أيضاً، مثالاً على وجود قابلية وأرضية صالحة لأفكار وقيم المجتمع المدني في البيئة العربية الإسلامية، «حلف الفضول»، الذي يزوّدنا به التاريخ مثالاً مهماً في مجال إدراك العقل البشري لما هو حَسن وقبيح، وتطابق الشريعة معه. وهذا الحلف (الّذي أُسّس في الجاهليّة قبل الإسلام) دعا إلى نصرة وإغاثة المستضعف، والملهوف، والمظلوم من السّلطة المتحكّمة في المجتمع آنذاك، وإنقاذ حقوقه. وقد كان هذا الحلف عبارة عن تحالف اجتماعي (مؤسّسة اجتماعية) لنصرة الحقّ، والوقوف في وجه الظّلم، والدّفاع عن حقوق الإنسان، والحفاظ على الأمن والسلام المجتمعي، وقد شارك فيه الرّسول ﷺ عند عقده، وإنشائه، وأثنى عليه بعد مجيء الإسلام، وعَدَّهُ إنجازاً عظيماً.

والمؤسسية، والعدل، والمساواة، وتجربته حاضرة اليوم بقوة بيننا، تنظيماً، ونجاحاً، وإبهاراً، لاسيما على مستوى سيادة القانون، والعدالة، والحرية؟! ثم كيف هو السبيل للوصول إلى مجتمعات عربية وإسلامية ناهضة تُحترم فيها حقوق الفرد والجماعة، والتعددية السياسية والفكرية، وتقدّر الاختلاف والتباين في الآراء والنظريات؟! ثمّ هل يتقبّل الإسلام، كفكر (ماضوي) -في تاريخه الحالي وفي المستقبل- **نشوء مجتمع مدني سياسي إسلامي، يأخذ بأجواء العصر الإيجابية، ويعيش حسّ ونبض الحياة المعاصرة، ويتبع حركية التجديد، والتجديد في مناهجه وفكره، ومختلف رؤاه الأخرى، بما يتناسب مع الضرورات المستجدة الملحة للحياة الراهنة؟! وهل هناك إمكانيات ومعطيات واقعية، حالياً، يمكن أن تجعل الإسلاميين يؤمنون بأفكار وطروحات سياسية وقانونية ذات طابع مدني وضعي** (بالمعنى العملي والحركي التنفيذي، في سياق الاستفادة من وجود منطقة الفراغ التشريعية؛ التي تركها المشرع للفقهاء والعلماء، من أجل أن يعملوا على ملئها، بحسب ما يناسب وضع العصر، أو المجتمع الإسلامي) **كالديمقراطية والعلمانية، باعتبار أنّها تشكل** -كما يزعم- **العمود الفقري لأيّ مجتمع مدني حديث؟!**

انطلاقاً من هذه التساؤلات الفكرية، سنحاول الإجابة عن مجمل الإشكاليات المطروحة أعلاه، **من خلال بحثنا في طبيعة المدلولات، والآثار السياسية والاجتماعية الإيجابية في طبيعة التركيب النفسي والمفاهيمي العقائدي**، ضمن رؤية مفتوحة قد تكون تأسيسية -على المستوى المعرفي النظري- تخص عملية إنشاء نظام سياسي حضاري إسلامي، **في** وقتنا الحاضر، أو في المدى المستقبلي، يأخذ بأسباب العصر، ولا ينسى معاييره الحضارية الكبرى؛ التي جاء بها الدين، على مستوى القيم والمبادئ العليا. **وهذه المدلولات هي:**

أولاً: يقدّم الإسلام الدين للناس بحكم كونه (أي: الدين) سنّة ثابتة من سنن الحياة والوجود، ومرتكزاً فائق النوعية في كلّ الحركة التاريخية البشرية.

إنّه قرار تكويني، وسنة ثابتة، وليس قراراً تشريعياً اعتبارياً ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الرُّوم: 30].

ووفقاً لهذا المفهوم، **تكون وظيفة الإنسان** -في سياق وعيه الفعال لمسألة الدين- **أن يعمل على ملاحقة الأهداف الكبرى، وتجسيد القيم السامية العالية والنبيلة لحركة الدين، من خلال مضمونه الداخلي، وبنيته النفسية والشعورية الممتزجة** -فطرياً ووجودياً- **بحقيقة الدين، وجوهر الحياة.**

ومن الضروري، والحال هذه، **أن تكون مسيرة المجتمع العربي الإسلامي هادفة واعية، فكل حركة حضارية دينية، أو وضعية، لها غاية، وطموح ما تسمى نحو تحقيقه،** وتستمدّ قوّتها، وطاقاتها، ووقودها، وزخم اندفاعها من خلاله ...**فالهدف هو المموّن الحقيقي الداخلي للحركة .والهدف الوحيد،** الذي يقترب منه الإنسان، ويواصل مسيرته المتصاعدة وجذوته المتقدة باستمرار، **هو الهدف الذي يقترب منه الإنسان باستمرار، ويكتشف فيه،** كلّما اقترب منه، **آفاقاً جديدة، وامتدادات غير منظورة تزيد الجذوة انقاداً، والحركة نشاطاً، والتطور إبداعاً**"[1].

وهنا، يأتي دور المجتمع الإسلامي -بحسب منظور ورؤية السيد الصدر- ليضع الله هدفاً أعلى وأرقى للمسيرة الإنسانية، ويطرح صفات الله، وأخلاقه، وقيمه، معالمَ لهذا الهدف الكبير، **فالعدل، والعلم، والقوة، والرحمة، والجود، والسلام... إلخ، نشكّل، بمجموعها، هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة،** وكلما اقتربت خطوة نحو هذا الهدف، وحققت شيئاً منه، انفتحت أمامها آفاق أرحب، وازدادت العزيمة والجذوة لمواصلة الطريق؛ لأن الإنسان المحدود لا يصل إلى الله، ولكنّه، كلما توغل في

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1990م، ص162.

الطريق اهتدى إلى جديد، وامتدّ به السبيل سعياً نحو المزيد. يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العَنكبوت: 69].

ثانياً: ينعكس التركيب النفسي للفرد، وللمجتمع المسلم، على طبيعة النظام الاجتماعي الإسلامي العام، الذي لا يمارس دوره في فراغ، وإنما يتجسد في أفعال لكائنات بشرية، وعلاقات قائمة بينهم؛ إذ يعمد هذا النظام **إلى تعبئة وحشد الطاقات**[1]، والقدرات المختزنة في المجتمع، وتفجيرها في أفراده تبعاً لمدى انسجامه، إيجاباً أو سلباً، مع التركيب النفسي، والنسيج العقائدي والتاريخي لهؤلاء الأفراد.

ثالثاً: يقوم التركيب النفسي والشعوري للإنسان المسلم، أيضاً، على أساس تحريره من قيود وكوابح الواقع النظرية، والعملية المختلفة، والمتعددة، وتنمية الدوافع (الموجودة أساساً) لديه، حيث تنبع من الشعور العالي بالمسؤولية، والإحساس بخطورة، وأهمية الواجب، وذلك من أجل إقامة مجتمعات الحق، والمدل، والحرية، والعدل، والقانون، والمؤسسات، وتحمّل الصعوبات والمشاق التي تتطلّبها عملية البناء (بناء الإنسان والمجتمع).

لذلك، ولكي تجسد الطاقات، وتربى مواهب أفراد الأمة، **لا بدّ** (بحسب الطروحات المفاهيمية العميقة للعقل التاريخي الإسلامي) **من تركيب معنوي وفكري، روحي وعقائدي، له أخلاقيات، ومعايير قيمية سلوكية خاصة بالسياق الحضاري الذاتي للأمة، تنمي، داخل الإنسان، قيم الخير، والعمل، والعطاء، والتسامح، والعدل، والمحبة لله، والإنسان، والحياة،**

---

(1) لا نقصد به تحويل أفكار، ومشاعر، وعواطف الأفراد، إلى صيغ قانونية، وكتل تنظيمية جامدة، لا روح فيها، بسبب طبيعة المناخ الانهزامي المحبط والضاغط السائد في عمق واقع هزيمتنا الحضارية الراهنة، في مختلف مواقعنا الاجتماعية، والسياسية، لكننا نريد به وضع وبناء آليات عمل وأطر سليمة يتفق عليها المجتمع، وتكون موضع قبول ورضا من قبل أبنائه، بهدف تنمية هذه الأمة اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، وإثارة إمكاناتها البشرية، ومواردها الطبيعية الهائلة كلها، في معركتها الحاسمة ضدّ كلّ مواقع التخلف والاهتراء في الشكل، وفي المضمون.

ليكون الإنسان (من خلال انفتاحه على المثل الأعلى الذي هو الله)، **سيد نفسه ووجوده**، حرّاً، ومنطلقاً إلى حياة أوسع، وأغنى، وأعلى من حياة الأرض، ومؤمناً بأنّ التضحية بأيّ شيء على الأرض هي مسألة طبيعية، في سياق عملية البناء الحضاري، وهي بمثابة تحضير، بالنسبة إلى تلك الحياة؛ التي أعدّها الله للمتقين من عباده، بحسب السيد الصدر؛ الذي يؤكد أنّ هذا **لا يتمّ إلا بانتزاع ذلك التعلق الإنساني السلبي بالأرض، لكي تتحوّل الدنيا من كونها مسرحاً للتنافس واليأس**، والتكالب على المال، والزعامات، والشهوة، والنزوع نحو المادية العمياء، **إلى عنوان للتكامل والعمل الإنساني المنتج، وساحة للبناء الصالح النافع، والكدح الهادف، والإبداع المستمر في الحياة**[1].

رابعاً: ضرورة بناء الإنسان المسلم -في سياق سعيه لبناء **مجتمع** مدنيّ إنساني مواكب لتغيرات الحياة وتحولات الواقع- **على الإيمان العميق بقابلية الدعوة الاجتماعية الحضارية للإسلام** -بمفاهيمها وتصوّراتها الفكرية والعملية الفراغية (نسبة إلى منطقة الفراغ التشريعية) المتغيّرة (وليس الثابتة)- **للتجديد، والمراجعة، والاجتهاد، والنقد، والاستجابة المباشرة الواعية لتطوّرات الوعي البشري**، وقدرتها على مواكبة المتطلبات العملية للناس[2] في شتى العصور والمراحل التاريخية.

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص165.

(2) المتطلبات الجديدة هي الحاجات المستجدة في حياة الناس، ورغبتهم، وذوقهم، وطبيعتهم. وهنا نؤكد أنه ليست كلّ ظاهرة جديدة، بالضرورة، جيّدة، ونافعة، وصحية، ومنطقية، وتعود بالفائدة والاستقرار على حياة الناس، والمجتمع، وتجب مواكبتها، والاستجابة لها. إن المطلوب، هنا، أن تكون المواكبة -فيما يتصل بالمفاهيم العامة الناظمة للسلوك، وبأساليب الحياة المعاشة المنتجة للعلاقات والتفاعلات المتنوعة- متوازنة، وعقلانية، ومنسجمة مع مصلحة الإنسان، والمجتمع، وغير منطلقة من عقدة التجديد، والانبهار، بكلّ ما هو (جديد) في عالم الحياة، والإنسان، والمجتمع. وأن تكون لها أصولها، وقواعدها، وجذورها المنسجمة مع الواقع الفكري، والعملي النافع، والمفيد للإنسان.

وعندما يقف هذا الفكر -الذي يعكس هذا المنطق العقلاني- في بعض المحطات الحياتية، ويفقد قدرته على التجاوز في بعض الميادين؛ التي قد توضع فيها حواجز وعراقيل أمام تقدمه، فإنّ ذلك ليس عيباً، أو نقصاً فيه بشكل ذاتي، ولا يُعَدُّ ضعفاً في أيّة عقيدة، أو نظرية، تتحرّك في الحياة، ثم تأتي القوى المادية لتمنعها من مواصلة مسيرتها، وحركتها؛ **لأنّ الإسلام** -كما أشرنا- **لا يركز على المبدأ الغيبي**[1] **في المطلق كأساس عملي في مواجهة تغيرات الحياة،** وتحوّلات المجتمع، في أن يحكم الغيب ساحة الحياة لتتحول عناصر الحياة المختلفة إلى مواقع غيبية تخضع للغيب، وتفكر فيه، **ولكن أن**

---

(1) لاشكّ في أنّ اعتماد النظرة الغيبية، بالشكل الذي قامت عليه، وتمّت، من خلاله، أساساً وقاعدة في الواقع الإسلامي، قد تسبّب في إلحاق الكثير من الخسائر المادية، والمعنوية للاجتماع الديني الإسلامي، من خلال ما حدث من تراجع كبير ملموس في حركة المسلم الإنتاجية على مستوى حاضر الأمة ومستقبلها؛ بل تحول هذا التصوّر إلى حجر عثرة أمام تطوّرها المستقبلي، وعلاقاتها البناءة المفترضة مع باقي الأمم والحضارة.
وقد تجلّى هذا الأمر -أكثر ما تجلى- عندما انطلق الإنسان المسلم عندنا (كما يؤكّد السيد الصدر) لتبنّي مواقف سلبية حادة تجاه المادة، تتّخذ شكل الزهد تارة، والقناعة تارة أخرى، والكسل ثالثة. صحيح أنّ هذه الغيبية قد روّضت الإنسان المسلم على الشعور الدائم برقابة فاعلة غير منظورة، قد تعبّر -في وعي الإنسان المسلم التقي- عن مسؤولية صريحة بين يدي الله، وقد تعبر، في ذهن مسلم آخر، عن ضمير محدّد، وموجّه، وهي، على أيّ حال، تبتعد بإنسان العالم الإسلامي عن الإحساس بالحرية الشخصية، والحرية الأخلاقية بالطريقة التي أحسّ بها الإنسان الأوربي. (حيث إنّ هذا التحديد في وعي الحرية وممارستها، جعل الفرد المسلم يتجه بقوة -بدافع داخلي مسؤول- لينسجم مع جماعته، ويشعر برابطة عميقة في تعامله معها، وبذلك اختلفت هذه الرؤية عن فكرة الضد والصراع، التي سيطرت -ولا تزال تسيطر- على الفكر الأوربي الحديث)... كلّ هذا صحيح، ولكنّ الذي حدث، داخل اجتماعنا الديني والسياسي، أنّ المحصلة الإجمالية، والنتاج العملي للتنمية الحضارية لم تكن بالمستوى الذي يبعد مجتمعاتنا عن شبح التخلف، والتبعية، والاستلاب، ومن ثَمَّ توقّف دورة الحضارة العربية عن الإنتاج، بعد الوقوع في وادي الفشل الحضاري الشامل منذ أكثر من ألف عام.

يكون الغيب وارداً في ذهنية الأمة، وأفراد المجتمع، من حيث المبدأ، وفي الوقت نفسه، يختزن الإنسان المسلم داخلَه قانون السببية، الذي يقول: إنّ لكلّ ظاهرة في الكون أسبابها المودعة في داخله، وأن الله قد جعل لكلّ شيء قدره، وأنّ الحياة -بمختلف مجالاتها (لاسيما الاجتماعية)- تحكمها القوانين والأنظمة؛ التي يمكن للإنسان أن يكتشفها، ويتعرف إليها، ويجعلها منطلقاً لحركته الاجتماعية المدنية، وهذا الأمر محكوم بضرورة توافر شرط أساس هو تغيير شروط حياتنا بما يتفق مع معايير العصر. ومن الطبيعي أنّ الذي لا ينجح في ذلك يُهمّش، وينهار، ويتداعى من الداخل، ثمّ يخرج من التاريخ، كما هو حال أمتنا في الوقت الراهن.

خامساً: تعميق إحساس الإنسان بمسؤوليته خليفةً (أو مستخلفاً) من قبل الله (واجب الوجود) على الأرض:

وهذه الصيغة الفكرية والعملية تعبّر -في نظري- عن غِنى فكري، وطموح واعٍ في بناء المجتمع على العقلانية، والشعور العالي بالمسؤولية، كونها **تؤكّد قدرة، وأهلية، وفاعلية المضمون الإنساني في عملية الخلق والإبداع، من خلال عَدِّ الإنسان السيدَ المطلق في هذا الكون الفسيح.**

إننا نعتقد أنّ الإحساس العميق للإنسان، في عالمنا العربي والإسلامي، بأهمية وعي وإدراك هذا الإنسان لمسألة الخلافة، والاستخلاف الرباني، يحتوي، في مضمونه الداخلي، على معنى الحرية، والمسؤولية، والحكمة، والتوازن تجاه ما يُستخلف عليه؛ إذ لا مسؤولية دون حرية، وشعور بالاختيار، والتمكّن من التحكم في الظروف، وإلا فأيّ استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيداً، أو مسيراً، ولهذا من الضروري «**إلباس الأرض إطار السماء، وإعطاء الإنتاج والعمل مع الطبيعة** -والسعي نحوها، وتسخير إمكاناتها- صفةَ الواجب الشرعي، ومفهوم العبادة؛ **لأنّ ذلك يفجّر في الإنسان المسلم طاقاته، ويثير إمكاناته، بينما قطع الأرض عن السماء يعطّل في الخلافة معناها، ويجمّد نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء، ويعطّل**

قوى التحريك والتجاوز الهائلة -في هذه النظرة- بتقديم الأرض إلى الإنسان في إطار وصيغة لا تنسجم مع تلك النظرة»[1].

المبحث الرابع

المجتمع المدني الإسلامي

قراءة أولية في الإشكاليات المعاصرة

إنّ التأسيس النظري للمجتمع المدني العربي (بطابعه الاجتماعي الإسلامي)، في عصرنا الراهن، لا يمكن إلا أن يمرّ، أولاً، على طريق إحداث تغييرات فكرية، ومعرفية بنيوية عميقة داخل التراث الديني القائم والمهيمن تاريخياً، وفضّ النزاعات، والخصومات الفكرية والمعرفية السائدة على الساحة الثقافية، والسياسية العربية والإسلامية، حالياً، والتي يمكن تلخيص جوانبها المختلفة في إشكالية نظرية (وعملية) موضوعية مهمة جداً هي «**إشكالية الإسلام والعلمنة، وقضايا الحرية والديمقراطية والأخلاق الواقعية العملية**»، وذلك بحكم كونها -بحسب رأي وقناعات النخب العلمانية- من مقومات الانتقال إلى المجتمع الإسلامي المدني (العلماني).

فهل بإمكان الإسلام (ديناً ورسالةً دينية روحية غير سياسية) **بناء نظام اجتماعي مدنيّ ينتج قانوناً مدنياً يعترف فيه بالآخر المناقض له فكراً وعقيدةً وسلوكاً، لا بل يقدّمه على المسلم المنتمي إلى دائرته الفكرية والأخلاقية الحضارية نفسها؟! أي: ما هي حدود ومحددات العلاقة، التي يقيمها هذا النظام المدني مع الآخر، أنّى كان انتماؤه، وتوجهاته الفكرية؟! وهل هناك علاقة بين هذا النظام الاجتماعي المدني والعلمانية؟! بمعنى: هل (العلمنة) شرط لتحقق المدنية وإقامة المجتمع المدني؟!**

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر، إيران، ط2، 1986م، ص24.

في الواقع، لا تزال المسألة العلمانية تشغل الأوساط الثقافية العربية والإسلامية؛ التي لم تتفق، حتى الآن، على تحديد المعنى المصطلح لكلمة (العلمانية)، وربما يعود السبب -الكامن وراء هذا الاختلاف في فهم حركة المصطلح- إلى طبيعة الجدل الكبير والواسع؛ الذي انطلق من خلال منشأ تلك الكلمة -بلفظها، ودلالتها- في البنية المعرفية الغربية[1] **ومحاولة النخب والقوى الثقافية المختلفة، عندنا، إيجاد مناخ مناسب لها في فضاء الثقافة العربية والإسلامية، يمكن أن تنمو فيه (نبتة) العلمانية.**

وقد قاد هذا (الاختلاف/الخلاف) إلى انقسام النهضويين والسلفيين بشأن الأسئلة الكثيرة المثارة حول العلمانية، وطبيعة علاقتها بالدين والدولة، والإشكاليات الناتجة عن طرح هذا الموضوع الفكري في السياق المعرفي

(1) طرح هذا المفهوم (العلمانية) -نسبة إلى العلم: العالم- في سياق المواجهة، التي دارت (كما أشرنا سابقاً) بين الكنيسة ورجالاتها من جهة، وبين القوى الزمنية والعلمية الممثلة بالأمراء والملوك من جهة أخرى، نتيجة ادعائها سلطة الحق الإلهي؛ الذي استبعدت الكنيسة، من خلاله، حقّ الإنسان في التفكير الحر، وفي تنظيم اجتماعه السياسي، وإدارة شؤونه العامة، وتقرير مصيره، وأدخلت جملة من المعايير، والقيم، والثوابت الدينية (المقدسة) في صلب الممارسة السياسية؛ لذلك كان الصراع مريراً، والرد قاسياً.
من هنا، جاءت حركة العلمنة لتفصل بين الكنيسة والدولة، وتحرّر المسيحية من إرث الكنيسة المتخلّف، وترجعها إلى حدودها (العبادية) الأولى، وممارساتها وطقوسها الخاصة، وتبلور -للمرة الأولى- مفهوم العلمنة، كدعوة للفصل بين الديني والدنيوي، وبذلك ولدت العلمنة في سياق الصراع الحاد والمكلف؛ الذي نشب بين سلطة الكنيسة وجموع التنويريين ممّن بايعوا العقل مرجعيةً وحيدة للعمل البشري.
ويلاحظ، هنا، أن وجود سلطان روحي، لدى المؤسسة الكنسية -في مقابل سلطة الدولة- مكّنها من التدخل العضوي المتواصل في القرارات المختلفة، ومصادرة قرارات الدولة، ومواجهة حرية العقل، والتفكير العلمي، والضمير الإنساني، باسم الحفاظ على المقدسات، والإيمان الصحيح، ورعايته، وصيانته. أقول: إن ذلك هو الذي أكسب العلمانية بعداً (ومعنى) إجرائياً عملياً داخل المجتمعات الغربية، وأعطاها مبدأ الضرورة في عملها للفصل بين سلطة الدولة، كظاهرة اجتماعية سياسية واقعية، وبين سلطة رجال الدين المعنوية.

الإسلامي، في ظل المتغيرات الاجتماعية والسياسية المحلية والدولية؛ التي لا تزال تشهدها ساحاتنا العربية والإسلامية، حتى الآن.

من هنا، انقسمت الإجابات المتعلقة بالعلمانية -بشأن تبيئتها في بلادنا- إلى قسمين، **الأول منهما قدّس العلمانية**، وعدّها خشية الخلاص والإنقاذ. أما **الثاني، فقد لعنها، ورفضها**، وأصدر بحقها الفتاوى والتحريمات، من دون التوقف المتأمل والواعي -إلا فيما ندر- أمام هذه الظاهرة، التي لا يمكن توصيفها بسهولة ويسر، باعتبار أنّها جملة من التحوّلات التاريخية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية المعرفية.

ويبدو لنا أنّ **انتشار هذه الثنائية الصراعية التناقضية** -في طبيعة الموقف، أو رد الفعل العربي والإسلامي على مسألة العلمانية- **قد حرم المشتغلين بقضايا الفكر، والثقافة، والتراث الإسلامي، من تقديم قراءة نقدية موضوعية جادة لمسألة العلمانية**، ولغيرها من المسائل الفكرية، والسياسية، والاجتماعية المشتغلة بهذه المسائل[1].

إن الإسلام، ديناً ورسالةً -كما يفهم من خلال القرآن- يقوم على عقيدة إلهية ناظمة لحركة الواقع الروحي، والمفاهيمي، ينبثق عنها قانون كامل وشامل للوجود، والإنسان، والحياة.

لذلك، الإسلام -كما يعبّر أهله- ليس مجرّد علاقة روحية بين العبد وربه وحسب، فيها شيء من الروح، ونفحة من الأخلاق، تنعكس على الواقع الداخلي للإنسان، كما أنه ليس جملة تصوّرات قيمية لا تخضع للعقل والعلم، ولكنّه دين حركيّ عملي أنزله الله من أجل إقامة العدل بين الناس.

ولهذا، انطلقت الأديان كلّها -ومنها الإسلام- منذ بداية حركة التاريخ، وفجر النبوات، من أجل أن تشرع للإنسان القوانين، والمبادئ؛ التي تنظم له

(1) الأمين، محمد حسن، العلمنة والدين والدولة، صحيفة السفير اللبنانية، 25/ 2/ 1998م.

خط العدل؛ عدل الإنسان مع ربه، وعدله مع نفسه، وعدله مع الناس، وعناصر الحياة الأخرى من حوله[1]، وجعلت له، في كل ما يفعل، وما يترك، قانوناً معيناً مبرمجاً يستمدّ حيويته وحركته ممّا أراده الله من مصالح للإنسان ليقوم بها، وليبتعد عن المفاسد التي نهاه عنها.

إنّ هذا الرأي صحيح عقائدياً وفكرياً؛ لأن الإسلام، كما يؤمن به أتباعه وأصحابه -بخلاف المسيحية[2] التي ساعدت هي نفسها على إحداث الفصل بين الدولة والدين- **منظومة من المبادئ، والأحكام، والضوابط (الشرعية) الحياتية؛ التي يقتنع ويؤمن بها الفرد المسلم، ويَعُدُّها محوراً**

(1) لاحظ الآية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، ما يعني أنّ مسألة الدين تساوي وتوازن مسألة العدل؛ أي: أنّ الرسالات السماوية كلّها تختصر حركتها بهدف واحد هو العدل، والعدل يمثل عملية واقعية لا يمكن أن تتحقق من دون آليات، وهيئات، ومؤسسات، قوى سياسية مختلفة تسعى إلى تحقيق قيمة العدل. إنّ مسألة عدل الإنسان، وعدل الحاكم، وعدل القانون، وعدل القضاء، مسألة تختزن داخلها المعنى الدنيوي السلوكي الإجرائي، والخط السياسي التنظيمي الحركي، الذي يقود الناس إلى النظام الأفضل في حياتهم، الذي لا يمكن أن يتحقّق إلا خلال التقاء، وتكامل، الحقيقة الفكرية الدينية والحقيقة الإنسانية الواقعية.

(2) تخلو المسيحية من المبادئ والشرائع الخاصة بتنظيم الاجتماع البشري، على صعيد السياسة والحقوق والمعاملات، فمملكة المسيح ليست في هذا العالم، وهي -في الأساس- فصلت بين الله وبين القيصر.

لذلك، عندما يرتضي الفرد المسيحي بفكرة (العلمانية)، ويقتنع بها، ويدافع عنها، كحركة في الجانب القانوني التشريعي الوضعي، لا يخسر شيئاً من التزامه (وإيمانه) الديني؛ الذي يبرّر له كلّ تلك القناعات. ولكنّ الفرد المسلم يَعُدُّ نفسه في حالة خسارة، وانكسار، ومخالفة للشريعة، ولأوامر ربه؛ لأنه إذا أمكنه أن يخضع للواقع القانوني، بصيغته الوضعية المدنية الحديثة، وفي غير المجتمعات المتنوعة، فإنّه يعيش ازدواجية فكرية وعملية في الواقع بين ما هي الشريعة (المقتنع بحيثياتها من داخل)، وبين ما هو القانون المدني الوضعي (القادم إليه من خارج)، وبذلك يكون الإرباك، والاضطراب، والقلق، والكسل، وعدم الإنتاج والفعل هو محور حياته وعمله.

لحياته، وناظماً لفعله الخاص والعام، ويلتزمها عملياً بصفة أنّها (واجب رباني) مقدس، في مجال الحقوق والواجبات الشرعية والسياسية، وعلى نطاق المعاملات، والعقود، والعقوبات، وقوانين خاصة وعامة، أو تفصيلية، في مجال الحقوق الفردية والاجتماعية، تنظم سلوكية الفرد، والجماعة، والأمة. **ثمّ إنّ النبي محمد ﷺ نفسه** -كما يقول أتباع هذا **الاتجاه القائم** على أنّ الإسلام دين ودولة، **وأنّه**، من ثَمَّ، **لا مجال في هذا** الدين للفصل بين الدين والسياسة، فهما متضامنان متداخلان متكاملان- **كان قائداً للدولة الإسلامية، وهو الذي عقد التحالفات، وخاض الحروب**، ونظم المعاهدات، ووقع المواثيق، واضطلع بمسؤوليات تنظيم الاجتماع. وإضافة إلى ذلك، **إنّ التاريخ السياسي والاجتماعي العربي والإسلامي لم يشهد، أبداً، أيّة حركة قامت على أساس الفصل بين الديني والدنيوي، أو الفصل بين الدين والدولة، أو بين الدين ونظام الاجتماع السياسي أو الحقوقي** (باعتبار أنّ الإسلام هو الذي أسس بنفسه للجانب المدني، وأكّده، وشرع له)، على الرغم من أن هذا التاريخ نفسه قد عرف الكثير من ثورات الإصلاح داخل الأمة، التي **قامت، غالباً، على مبدأ ضرورة العودة إلى روحية المبادئ الإسلامية الأصيلة الأولى في وجه السلطات السياسية الظالمة الحاكمة؛ التي استأثرت بالفيء، والسلطة، والامتيازات، وحدها، مدعيةً أنها تحكم بموجب صكّ إلهي مقدس.**

والإسلام، ديناً ورسالةً إنسانية، لم يتأسس، نظرياً ومفهومياً (أي: عقائدياً)، على قاعدة فصل الديني عن السياسي في العمق القيمي الإنساني، وتبعاً لذلك، لم ينشِئ أيّة مؤسسة دينية ذات كهنوت ديني إسلامي، كما هي الحالة في المسيحية الرومانية، حيث تمثّل طبقة بطركية كهنوتية لإكليروس ديني رمزي وطقوسي. مع أنّ الإسلام، لاحقاً، شهد نشوء حالات طبقية دينية مؤسسية تحت ظلّ الدولة، مارست أعمال وأدوار طبقة الكهنوت الديني المسيحي نفسها، وإنْ بحدود معينة.

بطبيعة الحال، توجد، هنا، عملية خلط شديد غير مبرّرة **بين ما هو، أو ما كان من القضايا، أو الشؤون الاعتبارية الدينية (المقاصد العليا)** المتمثلة في قيام رئيس الدولة (الرسول، أو الإمام، أو الخليفة) في حفظ الدين، ورعايته، وتأمين أصوله المستقرة، وتمكين المسلمين من العبادة الصحيحة، ومن أسبابها: رعاية من كان من غير أهل الملة، وهو موجود **في محيط الجماعة المسلمة...)، وما كان من الأمور العائدة إلى تدبير الشأن العام، وتصريف شؤون الحياة العمومية في المدينة الإسلامية،** وهذه **الأمور جميعها هي** ممّا تقرّر الشأن فيه عند الرسول ﷺ ممّا كان الفصل فيه واضحاً بين ما كان من الأمور يتعلق بالدين (وهي ثابتة من جهة أولى، مطلقة من جهة المبادئ، والكليات العامة، وتستدعي الاجتهاد من جهة الجزئيات، ممّا لم يكن فيه تعارض صارخ مع نصوص قطعية الدلالة، مع العلم بأنّ هذه النصوص محدودة معلومة، وهذا من جهة ثانية)، **وبين ما كان من شؤون العباد يتعلق بشؤون الدنيا، وهذه أمور متبدلة بطبيعتها، تتغير بتغير العصور والأزمنة،** وتتحوّل بتحول أنماط الوجود (فهي تخضع للتاريخ من جانب أول، وهي التجسيد الفعلي لصفة النسبية، وغياب الإطلاق من جانب ثانٍ).

نعم. يقرّر الإسلام، من جهتي المبدأ والاعتقاد معاً، إشرافاً كلياً للدين على الدنيا، غير أن الشأن في التدبير (وفي لغتنا المعاصرة نقول: الإدارة، والتسيير، والتنظيم، وتقسيم العمل، ومن ثَمّ ما كان راجعاً إلى الدولة، وإلى التنظيم السياسي) يرجع إلى البشر والبشرية، ومن ثَمَّ إلى السياسة والتاريخ[1]، بما يعني أنّ الإسلام، ديناً وفكراً، يقوم، في أساسه، على التمييز والفصل بين ما كان متصلاً بالدين، ممّا لا يكون الاجتهاد فيه، فهو من القطعيات، وما كان يتعلق بالدين، ممّا يستدعي، بطبيعته، الاجتهاد

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، القضية الأولى: الدين والسياسة، صحيفة الشرق الأوسط، 28/ 2/ 2014م.

والتنقيب، طلباً للمصلحة، وما كان، أخيراً، راجعاً إلى الأمور الدنيوية، وعماده التوافق، والتراضي، والاستفادة من التاريخ، ومن تجارب الأمم.

إنّ نقطة الخلاف الوحيدة بين العلمنة المؤمنة[1]، وبين الإسلام، هي في علاقة الدين بمسألة التشريع والسياسة؛ التي يعتقد العلمانيون بعدم وجود أيّة صلة للدين بتنظيم المجتمع سياسة وتشريعاً، في حين، يرى المسلمون أنّ الدين الإسلامي أساس في عملية التشريع والسياسة، باعتبار أن العدل يختزن، داخله، عدل الحكومة، والسلطة، والحاكم، وعدل الشعب، وعدل المجتمع والأمة، وعندما يكون الأمر كذلك، فكيف يمكن أن تتحرّك مسألة العدل في الواقع الاجتماعي والسياسي؟!

في الواقع، لا بدّ من وجود إدارة تمارس العدل، من خلال الشخصيات التي تتولى تنظيم وتسيير أمور المجتمع والناس، والشخصيات التي تراقب الذين يتولّون إدارة شؤون الناس، والشخصيات التي تراقب الساحة؛ التي يتحرك فيها هؤلاء، وأولئك. هل هذا إلا الحركة السياسية في الواقع؟! لاسيما إذا عرفنا أنّ هناك عدلاً في الأمن، وعدلاً في القانون، وعدلاً في

---

(1) مصطلح فكري يشير إلى العلمانية؛ التي تقول بضرورة التصرف وفق المقتضى العقلي، وفصل الدين عن الدولة (وليس فصله عن المجتمع)؛ أي: من دون التورّط في مواجهة حادة مع الدين، من خلال نفيه وإقصائه. وبهذا المعنى، تعترف، وتقرّ (العلمانية) بوجود الدين، وتتعايش معه بسلام وهدوء، دونما تحديات وجودية، لكنّها لا تعطيه دوراً في العمل السياسي، والتشريعي، والقانوني، وتطلب من رجالات الدين، عندما يريدون ممارسة السياسة، أن يمارسوها من حيث كونهم مواطنين (مثل باقي المواطنين لهم حقوق، وعليهم واجبات مواطنة)، لا ممثلين لمذاهب، أو طوائف بعينها، ويمكن أن نقول، هنا، إنّ للعلمانية، عموماً، وجوهاً عديدة، هي:
- وجه معرفي يتمثل في نفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية، أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ، وتغيره بإرادة الفرد.
- وجه مؤسسي يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية -كما هو الحال بالنسبة للعلمانية المؤمنة- مؤسسة خاصة. =

الحكم، وعدلاً في السياسة. أما إذا أردنا من السياسة، مفهوم اللعبة الشيطانية؛ التي تسمى (اللعب على الحبال)، وممارسة سياسة اللف والدوران، والانحراف، فهذه السياسة لا يرفضها الدين وحسب، بل ترفضها كلّ الاتجاهات والحركات السياسية والثقافية الحضارية الإنسانية، التي تريد للإنسان أن ينفتح على قضايا الإنسان الحقيقية بالطريقة المسؤولة الواعية، **التي تبني له إنسانيته، بدلاً من أن تسقط له إنسانيته في اللعبة السياسية.**

إنّ النصوص الإسلامية تؤكّد -في هذا السياق- **ضرورة عدم التدخل المباشر**، أو غير المباشر، **للسلطة، أو المؤسسة الدينية** -كسلطة إلهية- **في توجيه حركة المجتمع والناس عموماً، فيما يخصّ، بطبيعة الحال، السلطة، وآليات الحكم، وطرق (آليات) تداول السلطة؛ التي يجب أن ترتكز** -في الوعي الإسلامي الحقيقي- **على مبدأ الحرية، والاختيار، وحق المعارضة**

= - وجه سياسي يتمثل في عزل الدين عن السياسة، وحيادية الدولة تجاه عموم الأديان.

- وجه أخلاقي وقيمي يربط الأخلاق بالتاريخ، والوازع بالضمير، بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة، وبذلك فإنّ نظرية الفصل بين الدين والدولة تتلخّص -بحسب العلمانية- في ميدانين رئيسين هما: ميدان المجتمع السياسي؛ الذي تصبح فيه هذه النظرية رداً مباشراً على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي، حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، والقضاء على النظام اللاهوتي، واستبداله بالنظام العلمي التجريبي مصدراً (ومعياراً) وحيداً للمعرفة الصحيحة واليقينية.

وهنا، أجد أنه من الأهمية بمكان أن أسجل نقطة مهمة للتذكرة فحسب، وهي: أن طريقة تعامل وتعايش العلمانية الغربية مع الدين، أفضل بكثير من تعايش العلمانية العربية معه (مع الإسلام)، حيث لا تزال الكثير من العلمانيات -إذا جاز التعبير- العربية، والشرقية، تعادي الدين، وتحاربه، وتقول بضرورة مواجهته وإسقاطه، كما نلاحظه في علمانية العسكر الأتراك المستبدة؛ التي كانت، لفترة طويلة من الزمن -وربما لا تزال- أنموذجاً حياً للكثير من العلمانيين العرب؛ الذين استلهموا علمانية أتاتورك (المستبدة) لتحويل العلمانية إلى صنم، ومذهب قائم في حد ذاته؛ أي: إلى مصدر ومنبع قيم متميزة عن قيم المجتمع التاريخية المعهودة.

في التعبير عن آرائها، وطروحاتها سلمياً ومؤسساتياً، وهذا ما تؤكده (العلمانية المؤمنة)، في واقعها النظري، في تركيزها على أهمية حق المجتمع في اختيار نوعية الحكم والسلطة (والممارسة السياسية)؛ التي يرتضيها لنفسه من أجل إدارة مختلف شؤونه الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والفصل في خصومات أبنائه، وخلافاتهم.

إنّ الإسلام لا يلغي (ولا يستطيع أصلاً أن يلغي) مكتسبات ومنافع العلمانية الغربية فيما أنجزت[1] من تحرير للعقل، وظهور إبداعات علمية تقنية، وحريات ديمقراطية؛ بل إنّه يرحب بها، ويهب لها الرؤيا التكاملية والفكرة الموجّهة[2] بما لا يجعل منها وسائل للتسلط والتدمير، إنّما مجرّد وسائل لعبادة الله، والتقرّب إليه، عبر تسخيرها لخدمة البشرية كلّها، والمحافظة على الكون، وإعداد الإنسانية لنيل رضوان الله تعالى، خالق الإنسان، والسعادة في الدنيا والآخرة، وتحقيق التعارف، والتعاون، والعدل بين البشر، استجابة للنداء الإلهي لكلّ الناس. وكذلك، إنّ العلمنة نفسها لا تفترض -ولم تفترض في أيّ مكان- فصل الدين عن السياسة، أو

---

(1) نود أن نشير، هنا، إلى مسألة مهمة جداً، وهي أنّ قدرة العلمانية في الغرب على تحقيق بعض الإنجازات الإيجابية لمصلحة الإنسانية كلها، لا تعني إطلاقاً أنّ هذه العلمانية نفسها يمكن أن تكون مصدراً، أو منبعاً للقيم، وهي لم تعنِ أبداً ترسيخ القيم الإنسانية، والمساواة بين بني البشر، كما تحاول هي نفسها أن تبرزه اليوم، فلم يجد العلمانيون شراً في استعباد الشعوب المستعمرة، وإعادة إقرار تجارة الرقيق، وسرقة موارد وطاقات الأمم الأخرى (البشرية والطبيعية)، ولم يمنع الإصلاح البروتستانتي من إبادة شعوب أمريكا الهندية، ولكنه كان أحد العوامل الرئيسة، التي سمحت بهذه الإبادة، بما أضفت -على الحرب ضد هنود أمريكا- من صيغة مقدسة جعلت الإبادة تظهر وكأنها خدمة للمسيح وللمسيحية. انظر: د. غليون، برهان، نقد السياسة.. الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، لبنان 1993م، ص333 + طبعة المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007م.

(2) الغنوشي، راشد، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ط1، 1999م.

إيجاد التعارض بين قيمهما، فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع، وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفياً لهويته الوطنية[1].

إن المطلوب، كخلاصة لهذ الجدل، إطلاق سراح الاجتماع السياسي والمدني الإسلامي من سجونه التاريخية والمعاصرة، وتحرير مكوناته ومنطلقاته الموضوعية المحاصرة بين **علمنة تتسع للإسلام، ولكنّها تصرّ على** استبعاده، وعزله، ونفيه، **وبين إسلام يتسع للعلمنة** (على صعيد السلطة السياسية والإجرائية في معناها الدنيوي، والتنظيمي، والمؤسساتي المدني)، ولكنّ نخبّه (والكثيرين من الناطقين باسمه) يصرّون على رفضها، واستبعادها، وكيل الشتائم ومعلقات السباب لها.

ولعلّ في هذه الحقيقة القاسية والمرة ما يسلّط ضوءاً على ذلك الانشطار العدائي الحاد في بنية الثقافة والاجتماع الديني العربي الإسلامي **بين المجتمع المدني (بقيمه الحيادية تجاه الأديان)؛ الذي من المفترض أنه يعمل بنيةً موازية تنشد كبح جماح تغوّل السلطة، وتسلّطها، وتحوُّلها إلى أداة للقهر، والغلبة، وبين النظام السياسي؛ الذي من المفترض أنّه يعمل قاطرةً تجرّ الدولة القائمة.**

إننا نعتقد أنّ القيمة في الإسلام لا يفترض أن يكون لديها القدرة على جعل الفرد الملتزم بها قادراً على ممارسة الضبط والتحديد لحركته فحسب، بل وأن تمنحه -في المقابل- **مساحة واسعة يستطيع فيها أن يملك حرية الحفاظ على قضاياه الكبرى من دون إسقاط القيم**، ليكون -من خلال واقعية قيمه- منفتحاً على كلّ ما هو جديد إيجابي منتج، وصلباً أمام كلّ التحولات، والمتغيرات، والظروف القاسية والصعبة؛ التي تحاول إرباكه، وهزيمته، وإسقاطه، وهذا ما يفرض على العاملين في الخط الإسلامي

(1) غليون، برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، مرجع سابق، ص395.

التعامل مع الوقائع المستجدة، والتحديات الخطرة بإرادة واعية، وفكر منفتح ومرن واعٍ لحسابات الواقع المحلي والعالمي، من أجل اتخاذ المواقف المصيرية الواعية والمتوازنة، على أساس مصالح العرب والمسلمين.

ومن هنا، أيضاً، تكون واقعية المبادئ والقيم (كالحرية مثلاً) في أن نحاول اكتشاف وسائل وخيارات وأساليب عملية جديدة واضحة المعالم **والخطوط** لحركة القيمة في الواقع، بما يتلاءم مع الآفاق الجديدة؛ أي: أن نتحرك عملياً لتغيير الواقع بأدوات الواقع؛ التي تحتاج إلى من يصنعها، ويفهمها، وينفتح عليها، ويطورها، ويحركها، ويصبر عليها، وعلى ثمنها الباهظ.

وهذا هو المعنى الحقيقي لواقعية ونسبية القيمية في الإسلام. إنّه معنى ينفتح على تعابير وتجليات المجتمع المدني الحديث في أوضح معالمه، وسماته، وخصائصه؛ التي نعتقد أنّها لا تعارض -في ديناميكيتها، وتطوّرها، وحركيتها المستمرة- مع القيم الإسلامية الواقعية، باعتبارها قيماً ثابتة في الفكرة والنص، ومتحركة ومتغيرة في الواقع[1] **لأن الحركة داخل الثابت** -وفي إطاره العام- **لا ينفي تجميد الحركة، والقول بوجود عناصر للقيم والثقافة** -تتسم بالثبات- **لا ينفي وجود عوامل تغير (محركة) يمكن أن تؤثّر في هذه القيم، وتلك الثقافة**، حيث تعيد تشكيلها في سياق التفاعل الإيجابي مع الحركة الاجتماعية، **فتنشأ** -نتيجة لذلك- **منظومة جديدة للقيم، والثقافات، والمعايير، تختلف قليلاً، أو كثيراً، عن المنظومة التقليدية.**

---

(1) لا شك في أنّ الدين الإسلامي يريد من المسلمين، ويطلب منهم، عبر نصوصه الكثيرة، تطبيق وتنفيذ المبادئ والقيم الإسلامية العليا. هذا ثابت نصاً، لكنّ هذا النص نفسه ترك للإنسان أن يختار الآليّة، وأسلوب العمل، والتنفيذ المناسب له، ولظروفه، ووضعه الحياتي، في شتّى مجالات العمل السياسية، والاجتماعية، والحقوقيّة، والقضائيّة، والتنموية، والخدميّة... إلخ، لتكون الآلية متطوّرة ومتجدِّدة، بحسب ظروف وإمكانات الفرد العلمية والتقنيّة، ومستوى وعيه الحضاري والثقافي.

وقيمة وجود تصوّر ثابت للقيم (نسبياً) **هو ضبط للحركة البشرية، مع وجود الأصيل، والمحور الثابت؛ الذي يرجع إليه الإنسان بكلّ ما يعرض له من مشاعر، وأفكار، وتصوّرات، وبكلّ ما يجد في حياته من ملابسات وظروف،** ومن ثمّ، هناك ثبات في الغايات، والأهداف، والنتائج، ومرونة في الوسائل والأساليب؛ أي: ثبات على الأصول والقيم الدينية والأخلاقية، ومرونة في **إيجاد الآليات والأشكال المؤسسية في الواقع البشري والإنساني المعاش.**

وبهذا المعنى الموضوعي المتوازن، لا تكون قيمة الحرية، مثلاً -وفق التصور الإسلامي الحقيقي- **عائقاً، أو مانعاً، أمام بناء متطلبات، وركائز المجتمع المدني العربي الحديث، بل تصبح عاملاً أساسياً دافعاً لوجوده وتكونه، وشرطاً نوعياً ضرورياً من شروط قيامه وتطوره، ونجاح مسيرته، وتنمية مختلف مواقعه؛ التي ترتبط بقضية الحرية، من حيث إنه:**

لا تنمية -يحتاجها مجتمعنا الحديث- مع فقدان الحرية، والأمن، والاستقرار النفسي والمادي.

ولا تنمية مع عدم وجود اعتراف مبدئي بحقوق الإنسان، وضمان ممارسته لحرياته العامة، حيث إنه مع وجود الإنسان المضطهد والمقموع لا يمكن أن تتحقق التنمية المرغوبة.

كما أنه لا تنمية مع الاستبداد السياسي المعيق للتطور الاجتماعي والثقافي.

ولا تنمية مع استغلال خيرات البلاد لصالح فئة خاصة، أو حاكم معين، أو فئات محددة.

ولا تنمية مع وجود عقدة الانبهار بالغرب، وحضارته، ومنجزاته، وعدم الثقة بالنفس، واهتزاز الهوية، والخجل من التراث.

إنّ الشرط الأساس لنجاح وإقلاع التنمية، عندنا، هو إشراك الأمة والشعوب كلّها في صلب العملية التنموية، والإنتاج الحضاري المادي،

ورضاهم الطبيعي (لا القسري) عن فعاليات ونشاطات أنظمتهم، وحكوماتهم السياسية القائمة، وانفتاحهم عليها، وتفاعلهم المنتج معها؛ لأنّ فعل التنمية لا يستهدف إلغاء الهوية الحضارية؛ بل يستهدف تحقيق التقدم العلمي، والاجتماعي، والتطور السياسي، والاقتصادي، بالتوافق، والتناسب الإيجابي مع النسيج الحضاري للأمة.

من هنا، يأتي تأكيدنا الدائم المستمر أنّ **من أهمّ العوامل الواقعية، في نجاح وضمان استمرارية صعود المنهاج والفعاليات؛ التي تتخذ أساساً لتنظيم الحياة الاجتماعية، وبناء مجتمع عصري متقدّم حديث، هو ولاء الناس لها، وانفتاحهم عليها، وقبل ذلك، احترامهم، وتقديرهم لها، وإيمانهم بحقها في التجسيد، والتنفيذ، والتطبيق، والإجراء.**

ولا شك في أنّ القيم الإنسانية المدنية (من حرية، وعدالة، ومساواة، وتكافؤ فرص، وغيرها)، التي نادت بها، ودعت إليها، ثقافة الغرب الحديث قاعدةً لنشوء مجتمع مدني حر مقابل لسلطة الدولة، ومناقض لتوجهاتها السلطوية، وعامل كبح لجموحها، وتغولها الاستبدادي، هي نفسها القيم، التي شكّلت غايات كبرى، ومبادئ سامية عليا للدعوة الإسلامية، ما يمكننا من القول بوجود إمكانية وتربة خصبة ملائمة لنشوء مجتمع مدني إسلامي يقوم على قيم العدالة، والتسامح، والمساواة، ومبدأ تكافؤ الفرص، تسقط فيه العصبيات، والتحزبات، والانتماءات التقليدية الضيقة، لصالح الانتماء الحضاري الأوسع، وتعلو فيه قيم الحق، والحرية، والقانون، والمسؤولية.

والنصوص الدينية الإسلامية لا ترفض -بحسب ما نرى- المجتمع المدني المؤسس على تلك القيم[1]؛ أي: لا يَعُدُّ نفسه مناقضاً لصيغة

(1) هذا الكلام صحيح كبنية معرفية للمبادئ الكلية الإسلامية، ولكن بالعودة إلى أفكار كثير من حركات الإسلام السياسي، وطروحات الفكر السياسي الإسلامي، سنجد هناك حالة فقر نظري معرفي كبير على صعيد النتاج النظري الإسلامي المتماسك المتصل بقضية المواطنة، والحداثة، والدين، وقيم المجتمع المدني؛ لأن انشغالات =

المجتمع المدني، حتى بمعناه الغربي القيمي المبدئي المؤسسي؛ بل يَعُدُّ تلك القيم المدنية[1] هي نفسها[2] القيم الإسلامية الأساسية الأصيلة، التي يسعى إلى تجسيدها، وتمثلها، حقاً، وعدالةً، وحرية، ومساواة، ورحمة، وتسامحاً، واعترافاً، وقبولاً بالآخر... إلخ. ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ

= هذا التيار الشعبوي الإسلامي كانت، ولا تزال، مكرسة للسلطة والسياسة للأسف، وهي تبدو غائبة كلية عن تفكير كثير من رموز ونخب تلك الجماعات، ما عدا قلة قليلة تمكنت من تقديم بعض النظرات حول تجديد فقه المقاصد الديني، وحاولت (أقلمة) بعض أفكار ونصوص الدين الإسلامي مع العصر.
من هنا، لا علاقة جاذبة أبداً بين مفهوم المواطنة، من جهة، وبين تيارات الإسلام السياسي -على وجه العموم- من جهة ثانية.

(1) إن فكرة المواطنة، مثلاً، التي هي نتاج ثقافي معرفي غربي بامتياز، تقوم على قاعدة وجود الفرد الحر في عقائده، وخياراته، والتزاماته العملية، في سياق دولة مدنية حرّة حيادية تجاه المذاهب والأديان، وضامنة لخيارات، وعقائد، والتزامات المنتسبين إليها، والمؤمنين بها، كمواطنين لهم حقوق إنسانية مكفولة في الدستور والقانون، وناظمة للعمل المؤسساتي.

(2) ليس المقصد من هذه المماثلة أن نقف في موقف، أو موقع، المدافع عن الإسلام، لنقول: إنّ هذا الإسلام، ديناً إنسانياً، سبق في دعواه الإنسانية كلّ منظمات الحقوق الإنسانية العالمية، أو أنه يماثل في قيمه، ومبادئه الإنسانية، دعوات، ونداءات، ومواثيق إعلانات منظمات، وهيئات حقوق الإنسان العالمية؛ التي أشادت قيم التكافؤ في المجتمع المدني، على ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث جاء في المادة الأولى منها: «أنّ الناس يولدون جميعاً أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يُعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء»... لنقل: إنّ هذه المادة هي نفسها الواردة، بمضمونها، ومعناها الرمزي والحقوقي القانوني، في منظومات القيم الدينية الإسلامية، التي تختصر بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، أو في مقولة الإمام علي: «الناس صنفان، أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».. بل الهدف هو القول بوجود إمكانية ما، لا تزال قائمة للنهوض بمدنية مجتمعاتنا الإسلامية (على طريق حداثتها العقلية الحقيقية)، لاسيما أنها لا تزال تنظر إلى الدين كمحور وعصب رئيس في حياتها الخاصة والعامة، بما يعني (ويلزمنا) البحث عن آليات عملية جديدة للاجتهاد في تقديم رؤى حديثة ملائمة لذلك التوجه المدني.

وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحُجرَات: 13].

المبحث الخامس
مظاهر الأزمة وآفاق الحلول المستقبلية

يمكن القول (ونحن في حالة بحث عن قاعدة وأرضية فكرية لقبول فكرة المدنية المعاصرة في الفضاء الديني الإسلامي): إنّ الإسلام الاجتماعي المعتدل، كما نفهمه، والذي هو، في النهاية، إسلام الأمة ككل، وليس إسلام النخب المسيسة؛ التي حاولت تحجيمه، وهو الواسع الممتد، يؤمن بضرورة بناء المجتمع المدني القائم على حرية الفرد؛ أي: حرية الاختيار، فكراً، وعقيدة، وسياسةً، ولكنّه يفرق فيه بين نوعين من المشروعية: **السياسية والدينية؛** أي: مشروعية النظام السياسي القائم على أسس ومعطيات بشرية لها امتدادات فاعلة في البعدين الفكري الإسلامي، والواقعي الحياتي، وأنّ الناس هم مصدر هذه المشروعية السياسية، ورغبتهم فيها شرط أساس لقيام وضمان دوامها واستمراريتها[1]، بما يعني **أن تكون السلطة شأناً بشرياً صرفاً**

(1) إن الدولة في الإسلام ليس لها شكل، أو نمط، محدّد مسبقاً، بل هذا أمر متروك للبشر؛ أي: هي -في النهاية- نتاج وضعي بشري، وليست كياناً إلهياً مقدساً؛ لأن الناس فيها هم المسؤولون عن إنتاج السلطة، وتدبير النظام، وتداول الحكم، وبناء مؤسساتها الحاكمة كلّها. نعم. تسعى الدولة في الإسلام -من ضمن برامجها وخططها العامة- إلى تعميق، وتطبيق القيم، والأخلاق الإسلامية، بين أفراد المجتمع بالوعي والحوار وأساليب (التي هي أحسن)؛ لأنه من المستحيل بمكان أن يستمر وجود وبقاء الدولة (أية دولة) خارج إرادة الناس، ووعيهم، ورغبتهم الطبيعية. يمكن أن تقوم، بطبيعة الحال، دولة لا تأخذ رأي ومشاركة الناس في السلطة بعين الاعتبار، لكنها لا يمكن أن تدوم، أو تبقى مستقرة؛ لأنها، بالأساس، غير مطلوبة، وغير مرغوبة بالمطلق. فللشعب، إذاً، دور حاسم في قيام الدول وسقوطها، والتاريخ خير شاهد على ذلك.

من هذا المنطلق، نؤكد أنه إذا اختار الناس لأنفسهم تطبيق الشريعة الإسلامية، فإن الإسلام يحمي ويحفظ هذا الاختيار؛ الذي يدعو إليه أساساً. وأما إذا اختار الناس =

يجب على البشر أن يتدبّروه بمعرفتهم، وظروفهم، وحاجاتهم، بدليل أن القرآن الكريم نفسه لم يعطِ، ولم يحدد صيغة معينة بذاتها لشكل ونمط السلطة، أو النظام السياسي الحاكم، على الرغم من خطورة هذا الموقف، وأهميته في حياة الناس، بينما حدّد لهم منظومة متكاملة من الواجبات والمحرمات في باب التعامل، هي أقل شأناً بكثير من خطر السلطة وهيبتها.

وفي مجال آخر، خاطب الله رسوله ﷺ في القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: 56]، ﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: 46]، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿21﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21-22]، وهذا يعني أنّك لا تستطيع أن تجبرهم على الاختيار حتى في المجال العقائدي[1]، ولكن إذا اختاروا ما تأمرهم به، بملء إرادتهم، فعليك أن تحترم، وتحمي،

= نظاماً آخر يتصل بمسألة تداول السلطة، وآلية تنفيذها، فهذا الأمر بشري نسبي يحميه الإسلام، ويدافع عنه أيضاً؛ لأنه يؤكّد حقّ الاختيار الحرّ للإنسان، ويدعو لحمايته ورعايته.

(1) تُعَدُّ قضية العقائد من الموضوعات الخارجية المرتبطة بالعقل، والوعي بالحياة، والكون، والوجود؛ لذلك هي ليست من اختصاص المجتهدين، بمعنى أن رأي الفقيه المجتهد في الموضوعات الخارجية (ومنها العقيدة)، ليست حجة ملزمة للإنسان، إلا إذا اقتنع به من خلال المعطيات؛ التي يملكها؛ لذلك، إذا كان الإسلام يقف بقوة ضد العقلية الجبرية والحتمية (عقلية الفرض أو الإكراه)، على صعيد العقيدة؛ التي هي ركن أساس في الإيمان الديني، فإنّه (من باب أولى) أن تكون موضوعة السلطة والسياسة -وهي في مرتبة أدنى من العقيدة- ضمن النسق نفسه.. بطبيعة الحال، هذا لا يعني عدم وجود رابطة مشتركة بين العقائد وبين الواقع والحياة الإنسانية، تفترض أن يكون سلوك، وأخلاق، وأفعال الإنسان في الحياة، انعكاساً حقيقياً لوعيه وإيمانه العقائدي؛ لأن انفصال العقيدة التوحيدية عن الحياة الاجتماعية يترك -كما ترك سابقاً، ولا تزال آثار السلبية تتراكم يوماً بعد يوم- نتائج سلبية خطيرة، تنعكس من خلال تحوّل العقيدة عند الفرد إلى ممارسات طقوسية جامدة، وشعارات مجزأة فارغة من أي مضمون، أو محتوى عملي واقعي. إنّ المسألة، هنا، هي أن يكون هناك تفاعل إيجابي بين المعادلة ذات الأطراف الثلاثة (الإلهية، الطبيعية، الإنسانية)، لتكون الحياة فاعلة على صعيد الإنسان، والمجتمع، والأمة.

وتدافع عن هذا الاختيار كقيمة ومبدأ، وتصونه بالقانون، وهذا ما مارسه الرسول ﷺ كما لاحظناه في وثيقته، ومعاهدته مع اليهود في المدينة.

وأما بالنسبة **للمشروعية الدينية، فهي** التي ترسم القواعد الكلية، والمعايير العامة، والأنظمة لحركة النظام السياسي الإسلامي في نطاق الثوابت الفكرية للإسلام.

من هنا، يمكن الوصول إلى نتيجة مهمة مفادها أنّ **فكرة الديمقراطية** -التي عمل الكثيرون على وضعها في مقابل الإسلام كبعدين متعارضين متناقضين، وغير قابلين للالتقاء بالمطلق- **هي مجرّد آلية إجرائية عملية للحكم، ووسيلة لتداول السلطة في أيّ نظام سياسي، ولا علاقة عضوية لها بالعلمانية، أو بالليبرالية، أو بأي معتقد سياسي آخر؛ بمعنى أنّ العلمانية، أو الليبرالية، ليس من الضروري أن تكون شرطاً جوهرياً، أو نهائياً لبناء، وهيكلة النظام الديمقراطي في أيّ بلد عربي أو إسلامي؛** لأنها نوع من التنسيق والترتيب المؤسساتي -إذا جاز التعبير- لأجهزة الدولة للوصول إلى القرارات السياسية العامة؛ التي تحدد مصلحة الأمة والشعب، من خلال تمكين الناس من اتخاذ القرارات المصيرية عبر الانتخاب والحكم، وتبعاً لذلك، ينتج عن الديمقراطية مجموعة من المعايير والقيم العملية المفضية إلى المشاركة العامة في اتخاذ القرار، وضمان حرية الأفراد، ومسؤولية الفرد عن أفعاله، وتحقيق العدالة والمساواة بين الناس، وتكريس مبادئ وقيم حقوق الإنسان قانونياً ودستورياً.

وقد أدى هذا الترتيب المؤسساتي -في الغرب الحديث- إلى العلمانية والليبرالية، حيث لا تلازم مطلقاً بين العلمانية والديمقراطية، أو بين الليبرالية والديمقراطية، **ولا بد له من أن يؤدي -في المجتمع الإسلامي- إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي، ويخرج من صميم إيمانهم،** ونظام سياسي ينبع من فكرهم وعقيدتهم الإسلامية، وبما يتناسب إيجاباً مع مفاهيمهم، وتصوراتهم القرآنية عن الكون، والحياة، والوجود.

إنني أعتقد أنه إذا كان هناك ثمّة مشروع جاد ومسؤول للولوج إلى طريق الحرية والديمقراطية -بتجلياتها، وعناوينها الشوروية (التعددية) الإسلامية- **فلابدّ من التفكير، أولاً، في كيفية استنبات الديمقراطية في أرضنا بكلّ ما يعنيه مفهوم الاستنبات من شروط، وتهيئة البذور، وتربة صالحة، وري، ومناخ مُواتٍ، ومنشطات**[1].

أي: أنّ ذلك يحتاج إلى اعتماد طريق الحوار العقلاني في بلادنا غير المستقرة سياسياً، واجتماعياً، وحل الخلافات بروح التفاهم، والتعاون، والجدال (**بالتي هي أحسن**) حول مختلف القضايا، والإشكاليات المتصلة بآليات تنفيذ وتطبيق التعددية، في مجالنا السياسي والاجتماعي العربي، ودراسة الشروط والخصائص التاريخية الخاصة بتطبيق نظام التعددية في بلداننا، وإيمان جميع الأطراف والقوى بضرورتها، وقبولهم لنتائجها، لكنّنا يجب أن نضع في حسباننا مسألة مهمة جداً، وهي **أن كيان الدولة العربية الحديثة** -من حيث وجودها كدولة- **لا يزال لا يحتمل التعددية والديمقراطية؛ لأن التعدديات العصائبية المترسبة لم تنصهر في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث.**

من هنا، لابد من العمل على تغيير القاعدة؛ التي تقوم عليها السياسة، ويتقوم بها الحكم، وآلية السلطة في البلدان العربية عموماً، وهي قاعدة عصائبية استبدادية موروثة[2]**، فلا يمكن** -والحال هذه- **أن يكون هناك أمل**

(1) الأنصاري، د. محمد جابر، الديمقراطية ومقومات التكوين السياسي العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 23، 1996م، ص11.

(2) لقد صار لي وأنا أعمل وأشتغل على نقد الفكر السياسي والتربوي، ونقد التراث والفكر التراثي الديني، منذ عقدين من الزمن تقريباً، ودعوت، ولا أزال أدعو، إلى البناء على أول خطوة في طريق الألف ميل، وهي تربية الفرد المسلم على معايير وأخلاق الدين، والسلوك الأخلاقي الديني المنظم، وهي أخلاق عملية واسعة الامتداد والعمق الاجتماعي، ولكن المشكلة أنّ الأخلاق ليست فضاءات، وتجريدات، وأحلاماً وردية، حتى يقتنع الناس بها، بلا أرضية قوية ومتينة من تطبيق =

بالمستقبل، (من خلال نشوء سياسة حكيمة تأخذ في الاعتبار المصالح والمنافع العامة للسكان جميعاً، وللبلاد عموماً)، **إلا عندما يكون مصير الحكومات، التي تخطّ هذه السياسة، وتصوغها، وتحدّد الاختيارات، وتوزّع الموارد، مرتبطاً** مباشرة -كما أسلف القول- **بإرادة السكان، ورضاهم، ورغبتهم، وعقيدتهم الفكرية والسلوكية.**

في هذه الحالة، فحسب، تنشأ -أو يمكن أن تنشأ- سياسة وطنية، ويزيد موقع ومكان المصلحة الوطنية العامة في حجر الدولة، ويحدث التفاعل الإيجابي المطلوب بين الحكومة والشعب، على حساب المصالح الجزئية والفئوية.

= العدالة، والمساواة، واحترام القانون، والنظام العام، لاسيما أنّ الإسلام قد أعطى الفرد المسلم مساحةً واسعة من حرية الحركة القيمية الأخلاقية بلا تكلف، وبما لا يضيّق على حياة ومعيشة الناس عموماً، وبما لا يؤدي إلى جعل القيمة سجناً نعيش داخله بلا حركة، ولا عمل، ولا إنتاج.

إنني واثق من أنّ الظروف الخارجية المهيمنة على الناس، والتي تشكّل ضغطاً على وجودها، ووعيها، وفعاليتها، ربما تكون من أسباب عدم نجاح كثير من معايير وتطبيقات التنشئة، والتربية الإسلامية الصحيحة، الأمر الذي جعلها (أي: تلك الظروف المحيطة الخارجية) تضغط على واقع وحياة الناس، وتدفعهم إلى طرق ومسارات لا يعتقدون، ولا يؤمنون بها؛ أي: جعلهم يخرقون كثيراً من تعاليم، وقيم، ومبادئ تلك التربية الصحيحة، ويتبعون سبل التطرف والتعصب. نعم، الناس، بطبعهم وفطرتهم، يميلون إلى البحث عن معيشتهم وحياتهم الطبيعية، ويريدون تحقيق سعادتهم، وإقامة جنة حقيقية على الأرض، بعيداً عن الوعود والأماني غير المنظورة، أو بعيداً عن كثير من القناعات الدينية وغير الدينية. نعم، عندما نرفع الضغوط، ومسببات التطرف، سيعود الناس، حتماً، إلى وضعهم ونسقهم الحياتي الطبيعي.

المشكلة -كما كنت أقول دائماً- ليست في التراث، في حد ذاته، بل في استخداماته، واستعمالاته، واستثماراته النخبوية السلبية، وتخويف الناس، وإرباك وجودهم وحياتهم، ومنعهم من ممارسة دورهم الحقيقي، وحصولهم على حقوقهم الأولية البسيطة، ليست المادية فحسب، بل المعنوية، من حرية، وكرامة، وعدالة، ومساواة في الحقوق، والواجبات... إلخ.

ولكن كيف لهذا التغيير المأمول أن ينطلق؟ وما هي معالمه الأساسية؟ وما هي القوى التي يمكن أن تقوم به؟

إن الأمر خاضع -في تصوّري- لمدى قدرتنا جميعاً، كتيارات، ومفكرين، ومثقفين، ودعاة، على بناء هذه القوى الضاغطة، والدافعة للتغيير ثقافياً، ومعرفياً، وسياسياً، وأخلاقياً.

بطبيعة الحال، علينا، قبل ذلك، أن نطرح، وننضج، مفهوماً للدولة المدنية في الاجتماع الديني الإسلامي الحديث، ونظرية منفتحة وأصيلة -في الوقت نفسه- للحكم المدني بالوعي الديني، بما يميز بين دائرة الديني، ودائرة السياسي (الشورى) ضمن الدولة، واستنباط صيغ جديدة للتفاعل بين الدائرتين.

والتمييز المطلوب، هنا، ليس تميز التفارق، بل تميز التكامل، وهو يعني الفصل بين الديني والسياسي لجهة الفعل والعمل السياسي[1]، وأن تكون الدولة المدنية ذات طابع حضاري إسلامي -شرعاً، وعقيدةً، ونظرية- ولكن بسلطة مدنية، حكماً، وإدارةً، وممارسةً، وتنفيذاً، تستمدّ شرعيتها من هويتها التاريخية، كوعاء حضاري، وتستفيد منها في إطار الواقع الاجتماعي للإنسان، وتستمدّ سلطتها من الأمة والشعب.

إن فكرة الشورى، والتعددية الشوروية، والنزول عند إرادة الأمة، لا ينفع شيئاً، ما لم يوجد مجتمع مدني عربي إسلامي حرّ في تفكيره وخياراته،

---

(1) عندما نقول بالفصل بين العنوانين السياسي والديني، فهذا ما نعدُّه شرطاً لتحقق كلّ القيم الحضارية الحية في المجتمع المدني المنشود، وهو لا يكتمل إلا في ظلّ كون الدولة حيادية تجاه أبنائها لجهة معتقداتهم، وانتماءاتهم، وتصوراتهم الفكرية، والثقافية، والدينية، والمذهبية؛ أي: أن تكون (علمانية=مدنية) توفر لهم جميعاً الظروف والعوامل الملائمة نفسها لتحقّق حرياتهم المتنوعة والمتعددة، ومن جهة ثانية، أن تعمل الدولة الوطنية (المدنية) على إدماج مواطنيها طوعياً في عملية البناء، والتنمية، والفعل التاريخي، مواطنين أحراراً، وعناصر مشكلةً لقوتها البشرية (المتوزعة على انتماءات عرقية، ودينية، ومذهبية، وجهوية، وطبقية، متنافرة، أو متباينة، طبيعياً وتاريخياً)، كما نؤكد دائماً.

فهذا شرط أساس لنهضة الأمة، وتطور صيغة الدولة لناحية دمقرطتها، كما أنّ وجود مجتمع مدني إسلامي فعّال ومنتج، في واقع الإسلام والمسلمين، حالياً، خاضع، كذلك، إلى ضرورة تعميق النزعة الفردية الإنسانية للفرد المسلم نفسه، وإعادة التركيز على مواهبه، وطاقاته، من خلال توفير المناخات السياسية، والاجتماعية، الملائمة لنموها وتطورها على طريق الإنتاج الإبداعي، والحضور الفعال المؤثر، من حيث إنه «الإنسان/ الخليفة»[1]؛ الإنسان الذي فيه «كمشة»، أو «قبضة» من تراب، ونفخة من روح الله.

وإذا كانت العملية التطورية للفكر، والثقافة، والتراث المعرفي الغربي، قد أفرزت النمط الحديث المعروف للمجتمع المدني في الغرب، **فإنّه يجب علينا، في المقابل، أن نعمل** -من خلال فكرنا، وثقافتنا، وهويتنا الحضارية الإنسانية- **على إيجاد نواة حقيقية لبناء نمط اجتماعي آخر من صلب مبادئنا وتراثنا.**

من هذا المنظور، نؤكد أنّ آلية العمل المؤسساتي المدني، بصيغته الإسلامية، تفترض،مبدئياً، الارتكاز على ما يأتي:

1- عقلنة السلطة[2]، وجعلها شأناً بشرياً نسبياً، واستبدال سلطة القانون الاجتماعي المدني -إذا صحّ التعبير- المتّفق، والمتعاقد عليه بين أبناء وأفراد المجتمع كافةً، بالبنى والسلطات التقليدية القبلية، والعائلية.

---

(1) جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيَ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]، وهذا يعني إعادة الاعتبار لمكانة «الفرد/الإنسان»، الذي احتل، في كل النصوص الدينية الإسلامية، مكانة مميزة ومركزية، والقرآن نفسه تحدث عن التكريم الإلهي، كما ورد في الآية، وتطرّق، أيضاً، إلى خلق الإنسان، ونفخ الروح فيه، وتعليمه الأسماء، وسجود الملائكة له، وسخر له موجودات الكون كلها، ليستثمر، ويبني بوعي ومسؤولية.

(2) لقد حولت أنظمتنا السياسية العربية الحاكمة مسألة الحكم والسلطة إلى هاجس جنوني تعيشه أغلب شرائح وفئات الشعب؛ أي: أنّها جعلت السلطة محوراً أساسياً ومركزياً لها في كلّ الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، من خلال سوء =

2- الإيمان بأنّ أيّ تحوّل، أو تغيير، في الحياة، لن تكون له أيّة فاعلية، أو تأثير، إلا إذا استند على قاعدة مجتمعية واسعة، ومشاركة واعية وكبيرة للشعب في الحكم السياسي؛ لأنّ الصراع والتنافس السياسي السلمي هو المقوّم الفعلي للحياة الاجتماعية المدنية.

3- الإيمان بوجود المعارضة السلمية، وحقّها في التعبير والشرعية المقننة المنظمة في تيارات، وجماعات، وهيئات مستقلة.

4- مراعاة رأي الأغلبية في البلاد والاحتكام إليها في اللحظات الحرجة والضرورية.

5- ضرورة وجود فكر وعقيدة مستقرّة داخل الأمّة تجعل من حضور الإنسان -في كلّ مجالات وآفاق الحياة، ومشاركته الحرّة في العمل المجتمعي- **شرطاً ضرورياً في عملية التغيير والتقدّم.**

6- العمل الجدي على تعميق وتوسيع مساحة الحريّة في المجتمع شرطاً أساسياً لحدوث أيّ تحوّل إيجابيّ فيه.

ولا شكّ في أنّ السبيل إلى ذلك هو تغيير ما بالنفس كأساس لتغيير ما في الواقع.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرّعد: 11].



= ممارساتها، وفسادها التنموي، والإداري، والاجتماعي. وقد زرعت في أذهان الناس جميعاً -من خلال خرقها للقوانين، وتمييعها للأنظمة النافذة، ومن ثَمَّ إثرائها السريع، على حساب خزينة الدولة- أنّهم، إذا ما وصلوا إلى الحكم والمناصب (لا المسؤوليات!!)، فإنّ ذلك سيدرّ عليهم الخيرات الوافرة، والشهرة الواسعة، وسيفتح لهم الطريق مباشرة نحو (القمة!!).

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.
2- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1968م.
3- ابن خلدون ولي الدين، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1983م.
4- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1993م.
5- ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا ورفيقته، دار المعرفة - بيروت، صورة عن الطبعة المصرية، (1/ 501 - 504).
6- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، **المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية، مراجعة منهجية**، بحث منشور في الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في كتاب: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، بيروت، لبنان، ط2، 2001م.
7- الأمين، محمد حسن، **العلمنة والدين والدولة**، صحيفة السفير اللبنانية، 25/ 2/ 1998م.
8- الأنصاري، محمد جابر:
- **الديمقراطية ومقومات التكوين السياسي العربي**، مجلة المستقبل العربي، العدد 23، 1996م.

- **العرب والسياسة: أين الخلل، جذر العطل العميق**، دار الشروق، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط2، 1999م.

9- أيوب، إبراهيم، **التاريخ العباسي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989م.

10- باقر الصدر، محمد:

- **الإسلام يقود الحياة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، 1990م.
- **اقتصادنا**، المجمع العلمي للسيد محمد باقر الصدر، **طهران** - إيران، ط2، 1986م.
- **السنن التاريخية في القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت - لبنان، 2011م.
- **فلسفتنا**، المجمع العلمي للسيد محمد باقر الصدر، **طهران** إيران، 1986م.

11- بشارة، عزمي، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- قطر، ط6، كانون الثاني/ يناير 2012م.

12- بنسعيد العلوي، سعيد، **القضية الأولى: الدين والسياسة**، صحيفة الشرق الأوسط، 28/ 2/ 2014م.

13- توفيق، خالد، **موقف التيار العلماني من الدولة الإسلامية**، مجلة التوحيد، طهران - إيران، العدد: 93، 1998م.

14- الجابري، محمد عابد، **إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي**، بحث منشور في كتاب: **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2000م.

15- ديورانت، ول وايريل، **قصة الحضارة**، تقديم: محيي الدين صابر، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط3، 1989م.

16- صابر، محيي الدين، **البدو والبداوة**، الناشر: الأمانة العامة للجامعة العربية، القاهرة، 1965م.

17- صالح، عبد الكريم، **الحضارة والمدنية في الفكر الإسلامي**، الموصل- العراق، مطبعة (الراشدون)، ط1، 1994م.

18- صديق، عبد الرحمن، **الفروقات بين الدولة الدينية (الثيوقراطية) والدولة الإسلامية**، دهوك - كردستان، ط1، (د.ت).

19- الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مطبعة الوفاء، بيروت- لبنان، 1994م.

20- عبد الفتاح إمام، إمام، **الطاغية**، من سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد: 183.

21- عبد الله، د. ثناء فؤاد، **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت، ط1، 1997م.

22- العشماوي، محمد سعيد، **الخلافة الإسلامية**، دار سيناء للنشر، القاهرة- مصر، ط2، 1992م.

23- الغنوشي، راشد، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن - المملكة المتحدة، ط1، 1999م.

24- غليون، برهان:

- **اغتيال العقل**، مكتبة مدبولي للطباعة والنشر، ط3، 1990م.
- **في الدولة الحديثة القطرية والقومية وعناصر نقدها**، صحيفة الحياة الصادرة في لندن، 28/ 8/ 1997م.
- **مجتمع النخبة**، طبعة معهد الإنماء العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1986م.

- **نقد السياسة: الدين والدولة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط2، 1993م.

25- فضل الله، محمد حسين، **الحوار في القرآن قواعده، أساليبه، معطياته**، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط5، 1996م.

26- كوثراني، وجيه، **مصطلح المجتمع المدني وإشكالاته الحضارية**، صحيفة السفير اللبنانية، 7/ 3/ 1998م.

27- مطهري، مرتضى، **المجتمع والتاريخ**، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان، ط1، 1983م.

28- ولد أباه، السيد، **الإسلام السياسي ومفهوم الأمة: الفخ القومي**، صحيفة الاتحاد الصادرة في أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، 4/ 3/ 2014م.



قــراءات في كـتـب

قراءة في كتاب
المفكّرون الجدد في الإسلام
لرشيد بن زين

حاتم السالمي[1]

كتب رشيد بن زين -وهو باحث من أصل مغربيّ أنيط بعهدته إنجاز دروس في نطاق ماجستير الأديان في معهد الدراسات السياسيّة (جامعة إكس مرسيليا)، والمشاركة في أعمال المرصد الديني (إكس بروفنس)- كتاباً عنوانه **(المفكّرون الجدد في الإسلام)**، وقد صدر في لغته الأصليّة (أي: بالفرنسيّة) عن دار ألبان ميشال للنشر، سنة (2004م)، فظلّ هذا العمل، على أهميّته، مغموراً وحكراً على النخبة العربيّة؛ التي تحذق اللّسان الفرنسيّ، إلى أن قيّضت له دار الجنوب للنشر في تونس، والمعهد الفرنسيّ للتعاون في تونس، فرصة نشره باللّغة العربيّة، في ترجمة علميّة وفيّةٍ، إلى أبعد حدّ، لروح النصّ الأصليّ، قام بها الباحث حسان عباس، وبالفعل، وضعت دار الجنوب للنشر هذا الكتاب بين يدي القارئ العربيّ سنة (2009م)، في طبعة أنيقة صدرت ضمن سلسلة (معالم الحداثة)، التي يشرف عليها الأستاذ المتخصّص في مجال الفكر والحضارة، عبد المجيد الشرفي، وما حرص دار الجنوب

(1) باحث من تونس.

على نشر هذا الكتاب، في سلسلة علميّة قيّمة، مثل (معالم الحداثة) إلّا أمارة على قيمته الفكريّة، وطابعه الحداثيّ المؤسس على النظر المعرفي الموضوعي في عظائم الأسئلة، والقضايا المطروحة، اليوم، في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة.

يتكوّن الكتاب من ثمانية فصول متقاربة، من حيث الحجم، ومراكز الاهتمام تقريباً، مسبوقةً باستهلال جاء تحت عنوان (**الإسلام وتحديات العصر**) (ص ص10-28)، ومردفة بخاتمة موسومة بـ: (**الاضطلاع بمعقوليّة تعدّديّة**).

والجدير بالملاحظة أنّ الفصل الأوّل خُصّص لتأطير المسألة، ووضعها في سياقها التاريخيّ الثقافيّ من تطوّر الفكر الإسلاميّ المعاصر، فقام الباحث بمسحٍ موجزٍ ودقيقٍ للمشهد الفكري الإسلامي (من ما قبل الإصلاحيين إلى المفكّرين الجدد) (ص ص29-54)، مركّزاً على الأرضيّة الحضاريّة المخصوصة والملائمة، التي أنجبت هؤلاء المفكّرين، الذين هم إضافة معتبرة إلى مجال الفكر الإسلاميّ، لما تتّسم به بحوثهم العلميّة من طابع أكاديميّ، ومن بعدُ، عقليّ تقدميّ نقديّ، جعلهم على قدم المساواة مع كبار الباحثين والمفكرين في العالم. فالفصول جميعها موصولة ببيان فضل المفكّرين الجدد في الإسلام.

وغاية هذا الكتاب تعريف القرّاء الناطقين بالفرنسيّة بهؤلاء المفكرين، الذين لم يقتنعوا يوماً بالخطابات الجامدة، على حدّ تعبير رشيد بن زين؛ ولهذا، الكتاب برمّته تحكمه رؤية واحدة، ويصدر فيه صاحبه عن خلفيّة فكريّة تشدّ بنية الفصول، على الرغم من اختلاف اهتمامات المفكّرين؛ المُحتفى بهم، وتنوّع مناهجهم في مقاربة الظاهرة الدينيّة، وتباين منطلقاتهم المعرفيّة، أحياناً. وأساس هذه الخلفيّة إخراج أصوات مفكّرين جدد، تزخر بهم الساحة الإسلاميّة، إلى الجمهور الواسع، ونشر أفكارهم التقدميّة الحرّة؛ التي هي سليلة ممارسات منهجيّة جامعيّة، في رحاب كبار

المؤسسات الأكاديميّة، ومراكز البحوث المتخصّصة المتطوّرة في العالم العربي الإسلامي، وخارجه.

فنحن، اليوم، في أمسّ الحاجة إلى خطاب دينيّ عقلانيّ موضوعيّ يقدّر العوامل التاريخيّة، والظروف الاجتماعيّة، والمعطيات الاقتصاديّة للمجتمعات الإسلاميّة، حقّ قدرها، بعيداً عن الانغلاق، والتقوقع، والتشبّث بخطاب السلف؛ الذي أنتجته ظروف وملابسات مختلفة كلّ الاختلاف عن حياتنا المعاصرة.

وممّا يؤسف له، أننا لا نزال نلاحظ انتشار خطابٍ دينيّ جامد، في القرن الحادي والعشرين، يحاول إرجاعنا إلى الوراء مئات السنوات، ويحوّل الدين الإسلاميّ إلى كهنوت، من حيث يشعر، أو لا يشعر، بل الأغرب من ذلك أنّه يلغي ما حقّقته الإنسانيّة من تقدّمٍ علميّ على جميع الأصعدة حرّرَ الإنسان من سلطة القوى الغيبيّة، ومن الإيمان بالحقائق المطلقة، ومن تأثير الأسطورة والخرافة، وحوّله إلى فرد فاعل في التاريخ ينحت مصيره بنفسه، معوّلاً على اجتهاده، وتفكيره العلميّ العقليّ، وزيادة على ذلك، إنّ هذا الخطاب الدينيّ المتكلّس ينكر، من جهةٍ، ما قطعته العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومناهج البحث، من خطوات كبيرة في إعادة قراءة الظاهرة الدينيّة بطريقة علميّة حديثة، مكفّراً الباحثين في هذا المجال، و(مشيطنهم)، وينسب، من جهةٍ أخرى، ما توصّلت إليه العلوم الحديثة من اكتشافات باهرة إلى القرآن، أو السنّة النبويّة، باعتبارهما الأسبقين في الحديث عن الظاهرة العلميّة المكتشفة، ومن ثمّ، نقف على التناقض الصارخ، الذي يحكم مثل هذا الخطاب الانفعاليّ الإيماني؛ الذي يسعى إلى تحقيق مواقع سياسيّة، ومنافع، ومصالح ماديّة.

وعلى أساس ذلك، يقدّم لنا رشيد بن زين، في هذا الكتاب، خطاباً إسلاميّاً مختلفاً ومناوئاً للخطاب الدينيّ التقليديّ، انطلاقاً من مقارباتٍ جديدة وطريفة للنصوص الدينيّة المقدّسة، أنجزتها أقلام مفكّرين جدد في

الإسلام، أرادت إخراج القضايا المسكوت عنها، في الخطاب الدينيّ التقليديّ، إلى دائرة الضوء، فلا غرابة -والحال هذه- أن تكون التصوّرات المقدّمة لهؤلاء المفكرين نابعةً من أسئلة حارقة وخطيرة تمسّ حياة المواطن المسلم المعاصر. وإن كان لهذه الأصوات الجديدة الحرّة فضلٌ يذكر، فهو ماثل في إثارة الأسئلة المربكة المحيّرة، وفي الإسهام في إيجاد حلول وإجابات لبعض القضايا الطارئة، التي تشغل المسلم المعاصر في مختلف أصقاع الدنيا؛ بل إنّ المفكرين الجدد يتقاسمون، مع المسلمين، الشواغلَ، والهموم نفسها، لاشتراكهم في الديانة، والمعتقد، والإرث الحضاريّ الواحد، ولالتصاقهم بالأوضاع الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة المتشابهة.

إنّ عرض كلّ الأفكار الواردة في الفصول الثمانية من شأنه أن يطيل تقديم هذا الكتاب، لذلك سنركّز على أهمّ القضايا المثارة فيه، وعلى أهمّ الإشكالات المطروحة في بعض أعمال المفكرين الجدد في الإسلام، ولمّا كان ذلك كذلك، فإنّنا سنعرض لعنوان كلّ فصل، ولأبرز المسائل القائم عليها، دون إهمال عنوان الكتاب، ومقدّمته، وخاتمته، بطبيعة الحال.

ما يستدعي الانتباه أنّ ترجمة العنوان الأصل (les nouveaux penseurs de l'islam)، بـ: **(المفكرون الجدد في الإسلام)** يثير شيئاً من الاعتراض على العنوان العربيّ، الذي اختاره حسان عباس، وإن كان يعني المترجم بحرف الجرّ «في» الظرفيّة المكانيّة الحقيقيّة، أو المجازيّة، والوجه، في ذلك، أنّ رشيد بن زين لا يَسِم هؤلاء المفكرين الجدد بكونهم داخل الإسلام، أو بأنّهم يفكرون في الإسلام من منظور جديد فحسب، وإنّما بكونهم مفكّري الإسلام الجدد، وإلّا لسمّى كتابه بالفرنسيّة (les nouveaux penseurs dans l'islam). والمهمّ أنّ العنوان العربيّ، المقترح من طرف حسان عباس، يشوبه بعض اللّبس: أهؤلاء يفكّرون في الإسلام تفكيراً جديداً، أم هم المفكرون الجدد الذين ينتسبون إلى الدين الإسلاميّ؟

في الحقيقة، يقصد الكاتب بالعنوان الأصليّ أنّه سيتحدّث عن مفكرّي الإسلام الجدد، الذين أنجبهم العصر الحديث، في مختلف البلاد الإسلاميّة، من تونس، إلى الهند، وباكستان، وإيران، والخيط الرابط بينهم أجمعين تقديم رؤية جديدة متقدّمة لأمّهات القضايا المطروحة اليوم على الساحة الإسلاميّة، والاجتهاد في اقتراح حلول للأسئلة المحرجة، التي تتبادر إلى أذهان الجماهير الإسلاميّة، وهي تتعاطى مع الواقع اليومي المعيش، ومع المتغيّرات العالميّة سياسيّاً، واقتصاديّاً، واجتماعيّاً، وثقافيّاً، لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الكون، اليوم، بفضل وسائل الاتّصال الحديثة (من إنترنت، وأقمار صناعيّة، وغيرهما) أصبح قرية واحدة صغيرة، بعد أن ألغت العولمة الحدود الجغرافيّة بين بلدان العالم، فتبنّي الفكر الحداثيّ العقلانيّ الحرّ، هو الذي يسوّغ إدراج رشيد بن زين هذه الثلّة من مفكّري الإسلام في كتاب واحد، وهو الذي يبرّر اختيار الباحث المغربيّ للعنوان الفرنسيّ، الذي وَسَم به مصنّفه هذا.

جاءت مقدّمة الكتاب في شكل استهلال عنونه رشيد بن زين بـ **(الإسلام وتحديات الحداثة)**، وجعله بمثابة المدخل لإلقاء الأضواء على إسهامات المفكرين الإسلاميين، وإضافاتهم، في تحديث منهج البحث في قضايا الإسلام، وفي تقديم اجتهادات مبتكرة تلائم روح العصر، وتتماشى وحاجات المسلم اليوم، وفق نظرة نقديّة عُمْدتها العقل الحرّ المستنير بمنجزات العلوم الحديثة، ومكاسبها، دون إلغاء لخصوصيّة المجتمعات العربيّة الإسلاميّة -بطبيعة الحال- وهويّتها الثقافيّة، وتراثها، الذي هو في احتياج الآن إلى حفريّات، وقراءات جديدة بمعاول العلوم الصحيحة والإنسانيّة، التي وفّرها العقل البشري، في رحلة الإنسان الحديثة الشاقّة، للسيطرة على الطبيعة، وفهم الكون، والتحرّر من سلطان الغيب، والأسطورة، والخرافة، الذي كبّل حركته، وشلّ تفكيره، في عصور الانحطاط والتخلّف، ومن هيمنة المؤسّسة الدينيّة المنصّبة نفسها متحدّثةً باسم الإله، ومجسّمة لقدرته المطلقة، وعلمه الكليّ غير المحدود.

ومن هنا، تضطلع بدور الوسيط بين الخالق والمخلوق، واقعة في المأخذ نفسه؛ الذي تعيبه على الكنيسة في المسيحيّة، فيحوّل، حينئذ، الخطاب الدينيّ التقليديّ المعاصر الإسلامَ إلى كهنوت، مشوّهاً جوهره، وروحه، ومبادئه.

قام الاستهلال المعنون بـ: **(الإسلام وتحديات الحداثة)** على تقديم دواعي **الاهتمام** بهذه الأصوات الجديدة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، ومن ذلك أنّ الإسلام، انطلاقاً من الخطاب الدينيّ التقليديّ المتحدّث عنه، يُعَدُّ، عند رجال الإعلام في الغرب، ديانة «موظفة لصالح هذه السلطة، أو تلك، هذا التيّار السياسي، أو ذاك، هذه «الثورة»، أو تلك، أو إيديولوجيا (صدام الحضارات) هذه، أو تلك» (ص11). وعليه، لا يعرفون عن الإسلام شيئاً كثيراً، باعتباره جوهراً روحانيّاً، وطاقةً إيمانيّةً قادرين على «تغذية مئات ومئات ملايين البشر، وعلى جعلهم يعيشون بطريقة سليمة ومسالمة» (ص11). فالصورة، التي يرسمها كلّ من الإسلام السياسيّ، والخطاب الدينيّ التقليديّ، عن الإسلام، في عيون الغرب، صورة سلبيّة إلى أبعد حدّ، مِن أهمّ صفاتها تصوير الإسلام في صورة أحاديّة، منغلقاً على نفسه، متخلّفاً، «ظلاميّاً إلى حدّ بعيد» (ص11).

ومن بواعث العناية بهذا الجيل من المفكّرين الإسلاميّين، كونه تمثّل (حقّ التمثّل) الحداثةَ الغربيّة، وتفاعل مع التحديات؛ التي فرضتها على المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، تفاعلاً نقديّاً عقلانيّاً خلّاقاً، على خلاف الآباء المؤسّسين للإصلاح الحديث؛ الذين كانوا يستخدمون خطاباً دفاعيّاً عن الإسلام ضدّ المدّ الاستعماريّ، ولم يوجّهوا انتقادات إلى الطريقة التي ينبني بها الإسلام، «بقدر ما كانت موجّهة إلى ممارسة المسلمين بشكل سيّئ» (ص15).

أمّا هذا الجيل الجديد، فقد تجاوز الطرح؛ الذي تبنّاه زعماء الإصلاح والتحديث، من منتصف القرن التاسع عشر إلى حدود العقد الرابع من القرن الماضي تقريباً، أمثال: جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)، ومحمّد

عبده (1849-1905م)، ومحمد رشيد رضا (1865-1935م)، والجزائريّ عبد الحميد بن باديس (1889-1940م)، مثلما تجاوزوا الأفكار، التي أنتجتها الحركات الأصوليّة والإسلامويّة، بدعم من القوى العظمى في العالم، مثل الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أو بدعم من السلطات السياسيّة الديكتاتوريّة القائمة في العالم العربي الإسلامي بعد الاستقلال، لتحصيل منافع ماديّة، وكسب مواقع سياسيّة اجتماعيّة؛ لذلك وجد هؤلاء المفكّرون الجدد في بلدانهم، من السلطة الرسميّة، القمع، والإقصاء، والتهميش، ومن رجال الدين، التكفير، والتشويه؛ لأنّ هذه الأصوات الجديدة تنبش في المسكوت عنه، وتنزع القداسة عن علماء الدين، وتميط اللثام عن تواطئهم مع أصحاب السلطة والنفوذ، ففكرهم النقديّ الحرّ جعلهم محلّ اضطهاد، ونفي، وتهديد بالقتل، ولكن، على الرغم من هذا كلّه، تمكّن هذا الجيل الجديد من مفكّري الإسلام من وضع «نهاية احتكار علماء الدين للمعرفة الدينيّة» (ص18)، فهم، كسائر البشر، معرفتهم محدودة، ومعرفتهم، باعتبارهم علماء دين، مقتصرة على النقل، والاطّلاع على الفقه، والشريعة، والعلوم النقليديّة، ومن ثمّ، ليس بوسعهم فهم جوهر الإسلام، واستنطاق القرآن الكريم، وتأويله، وتمثل السنّة النبويّة أيّما تمثّل؛ لتمسّكهم باجتهادات السلف لقرون خلت، تلك الاجتهادات التي كانت صالحة في عصرها، باعتبارها مستنبطة من ملابسات ذلك الواقع بالذات، ولعدم أخذهم بناصية العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانيّة الحديثة.

وعلى هذا الأساس، ينظر المفكّرون الجدد إلى ماضي المسلمين تاريخاً بشريّاً، نازعين عنه كلّ أشكال القداسة، التي أضفاها عليه الخطاب الدينيّ التقليديّ؛ ولذلك، هو تاريخ قابل للدراسة والتحليل الموضوعيين، فالإسلام «النقيّ لا وجود له تاريخيّاً» (ص23)، حسب هؤلاء المفكرين الجدد، والتمييز المستمرّ بين الإسلام والإسلاميّين لا طائل منه اليوم، في ضوء هيمنة العقل في قراءة التاريخ، وفهم النصوص الدينيّة المقدّسة، وتفكيكها.

وهكذا، يغدو المفكرون الجدد مصدرَ إزعاج، وقلق، وإرباك للسلطة السياسيّة، ولرجال الدين، على حدّ سواء؛ لأنّهم يناقشون الإشكاليات المعاصرة الخاصّة بالعلاقة بين الدين الإسلاميّ والمجتمع، وما تطرحه من قضايا خطيرة تمسّ العلاقات بين الدين والدولة، وتعايش الشريعة الإسلاميّة مع القانون الوضعيّ للمجتمعات الحداثيّة، على غرار مسائل حقوق الإنسان، وتحرّر المرأة، والنظام البنكي، والنظم الاجتماعيّة المتطوّرة.

وعلاوة على ذلك، يثير هؤلاء المفكرون مسائل كلاميّة تتّصل رأساً بالقرآن الكريم، وتفسيره، وكيفيّة مقاربته، انطلاقاً من سياقه، وأسباب نزوله، حتّى يمكن تأويله تأويلاً نقديّاً علميّاً دعامته الرئيسة العقل. وبناء على ذلك، دعانا رشيد بن زين إلى الإصغاء إلى هذه الأصوات الجديدة في الإسلام؛ لأنّهم يتفكرون في مكانة الدين الإسلاميّ، في عالمٍ متغيّر يَتَعَلْمَنُ يوماً بعد يوم؛ ولأنّهم يحملون، في جعبتهم، قراءة جديدة للنصوص المؤسّسة تسهم في تقدّم المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

أبرز الباحث المغربيّ، في الفصل الأوّل، اجتهادات المصلحين الأوائل في عصر النهضة، في مختلف البلدان الإسلاميّة، مُقرّاً بحدود هذه الاجتهادات، التي لم تمسّ جوهر الإسلام، باعتباره ديناً منفتحاً متطوّراً قادراً على استيعاب متغيّرات الراهن، ومواكبتها، يضاف إلى ذلك أنّ هؤلاء المصلحين لم يستطيعوا التفاعل مع الحداثة الغربيّة، أخذاً وعطاء، وبقوا في دائرة الدفاع عن الدين ضدّ الموجات الاستعماريّة، ولم يقترحوا حلولاً عقلانيّة لمشكلات المجتمعات الإسلاميّة، بل لم يثيروا الأسئلة الحقيقيّة المتعلّقة بأسباب تخلّف المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، إلّا قلّة قليلة منهم، على غرار الطهطاوي (1801-1873م)، والفيلسوف الهنديّ محمّد إقبال (1877-1938م)، والمفكّر المصريّ علي عبد الرازق (1888-1966م)، لكنّ تفكيرهم النقديّ في الدين، وكيفيّة الالتحاق بركب الأمم المتقدّمة، لم يفجّر الأسئلة القويّة، التي يمكن أن نؤسّس، في ضوء الإجابة عنها، جسور

الحداثة والتمدّن، وهذه الخطوة الحاسمة؛ التي ينبغي للفكر الإسلاميّ إنجازها بكلّ شجاعة وعقلانيّة، سعى هذا الجيل الجديد من مفكّري الإسلام إلى قطعها في بعض الأعمال؛ التي سيقدّمها تباعاً رشيد بن زين في الفصول السبعة الباقية.

خصّص الفصل الثاني (ص55-82) لبيان إضافة المفكر الإيرانيّ، عبد الكريم سروش، إلى الفكر الدينيّ الإسلاميّ، من خلال شرح نظريّته الرائدة في (تقلّص المعرفة الدينيّة وتمدّدها)، التي استقاها من دراسته العليا في علم الصيدلة، لاسيما (الكيمياء التحليليّة)، ومن الدروس التي تلقّاها في جامعة لندن في التاريخ، وفي فلسفة العلوم.

ومفاد هذه النظريّة: «كيف يمكن التوفيق بين الأبديّة والزمنيّة، بين المقدّس والدنيويّ؟» (ص69)؛ لذلك اقترح سروش بنية إبستمولوجيّة في مقاربة النصوص الدينيّة، وفي قراءة التاريخ الإسلاميّ، فهو يقول، في هذا الصدد: «إنّ ما تريد أطروحتي في القبض والبسط أن تقوله، هو أن يكون أيّ نصّ، أو أيّ حديث، منفتحاً كليّاً على الكثير من التفسيرات، أو على العديد من القراءات» (ص ص69-70).

فنظريّة تقلّص التفسير الدينيّ، وتمدّده، لا ترمي إلى تقديم حلّ للخلافات بين الاجتهادات، ولا تدّعي البتّ في المسائل الخلافيّة بين العلماء والفقهاء المسلمين بقولٍ فصل، ولا تسعى «إلى تحديث الدين، أو إعادة تفسير الشريعة، وإكمالها، ولا إلى تنسيب الحقيقة ورفضها» (ص71)، وإنما تطمح إلى تفسير السيرورة؛ التي ينبغي أن يُفهم الدين بمقتضاها، وإلى شرح الكيفيّة التي يتلقّى فيها هذا الفهم من تغييرات.

وموطن التماسك، في هذه النظريّة، إفادتها، في الوقت نفسه، من ثلاثة ميادين: علم الكلام (اللّاهوت العقائدي)، الأصول (المنطق مطبّقاً على الفقه الدينيّ)، والعرفان (البعد الباطني للإسلام)، وهكذا تصبح هذه النظريّة تفسيريّة

وإبستمولوجيّة معرفيّة، على حدّ عبارة رشيد بن زين؛ لأنّ كلّ العلوم -في نظر سروش- وكلّ ميادين المعرفة، في حال من التحوّل المستمرّ، وكذا الأمر بالنسبة إلى ميادين البحث، فلا يحدث تغيير في مجال من مجالات البحث إلّا استتبعه تعديل، ومراجعة في مجالات علميّة أخرى، ولما كان ذلك كذلك، فإنّ فهمنا للوحي، وللحديث النبويّ، وللتفاسير الحافّة بهما، ينبغي أن يأخذ، في حسبانه، هذه التحوّلات العلميّة والإبستميّة. وعليه، لا يقدّم رجال الدين معرفةً معصومة من الخطأ وتامّة، «ومعركتهم الحميدة لفهم الكتاب والسنّة لا تنتج معرفة مقدّسة» (ص73)، فعلى هذا النحو، تحكم المعرفة الدينيّة نظريّة التقلّص والتمدّد، فهي -شأنها شأن سائر المعارف الإنسانيّة- خاضعة لقانون التبدّل والتغيير، باعتباره قانوناً تاريخيّاً يبسط سلطانه على حياة الإنسان، فكيف ينكر، حينئذ، رجال الدين هذا القانون، وهم يبلورون معارفهم، التي لا تعدو أن تكون بشريّة نسبيّة قابلة للنقض والتجاوز؟

إنّ هذه النظريّة في تقلّص المعرفة، وتمدّدها، تدعو رجال الدين، اليوم، في العالم الإسلاميّ، إلى اعتماد العقل النقديّ، بدل العقل التأويليّ، الذي يتقيّد بالنصّ، دون إخضاعه لمقاربة تحليليّة نقديّة، وإلى تبنّي النسبيّة، و«الشكيّة مقابل الإطلاقيّة» (ص80) المفضيتين إلى التعدّديّة، وإلى الاهتمام بحقوق المسلم، عوض الاهتمام بواجباته الدينيّة، في عالم حداثيٍّ يسير على إيقاع متغيّرات سريعة تمسّ حقوقه بالدرجة الأولى.

اهتمّ رشيد بن زين، في الفصل الثالث الموسوم بـ: (**محمّد أركون: ما يمكن التفكير فيه، وغير المفكّر فيه، وما لا يمكن التفكير فيه في الإسلام المعاصر**) (ص ص83-114)، بقيمة فكر أركون في تجديد الفكر الإسلاميّ، ولئن أطنب الباحث المغربيّ في التعريف بهذا العالم الجزائريّ، أصلاً، ونشأة، وتلميذاً، وطالباً، وأستاذاً، وباحثاً متميّزاً في جامعة السوربون، على امتداد سبع صفحات تقريباً، فقد جعل ذلك مدخلاً أساسيّاً لفهم فكر الرجل، والعوامل المؤثّرة في تكوين شخصيّته العلميّة الحرّة،

ولبيان مقدار إضافته في الرقيّ بالفكر الدينيّ المعاصر المنخرط في قلب الحداثة؛ ولهذا أعرض أركون، منذ بواكير بحوثه في الإسلاميات، عن علم الإسلام التقليديّ، على الرغم من إقراره بمساهمة هذا العلم، إلى حدّ ما، في تجديد الفكر الإسلاميّ، فهو ينقد أسلوب هذا العلم، وهو يتعاطى مع الظاهرة الدينيّة تعاطياً متحفياً بارداً.

ومن هذه الزاوية، يدعو أركون إلى التفكير الحيّ الحرّ في الدين، وذلك بخرق المفاهيم التقليديّة، وزحزحتها، وتجاوزها، ومن هنا، بنى مقاربته على هذا الثالوث المفاهيميّ، فالخرق يعني، عنده، إبعاد أيّ معرفة لاهوتيّة مقنّنة تحول دون «الوصول إلى الدراسة النقديّة، وكشف المظاهر الإبستمولوجيّة الأنتربولوجيّة للتقليد الدينيّ» (ص94). وعليه، فمسعى تملّك المعنى الكليّ (الطبقة الدلاليّة) للنصوص المقدّسة، بطريقة علميّة، لا يعني البتّة، في تصوّره، رفضَ هذه النصوص؛ بل للباحث الحقّ في تفييم هذه الطبقة الدلاليّة، متوسّلاً بأدوات مختلف العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، حتّى نضع حدّاً لأقفال التقليد؛ الذي انتهى إلى التحجّر.

أمّا الزحزحة، فمدارها على نقل بنى التراث؛ التي جعلها الخطاب الدينيّ التقليديّ منغلقةً منكتمةً منحصرةً في بعد لاهوتيّ ضيّق، إلى دوائر مقاربات معاصرة جديدة، بعيداً عن دائرة اللاهوت، ومن ثمّ يأتي مفهوم التجاوز المؤسّس على منطق التساؤل والاستفهام المستمرّين، وبمقتضاه نقفز على الخطابات الامتثاليّة والأسطوريّة؛ التي تهيمن على الأطر العقليّة والثقافيّة للفكر الدينيّ.

وهكذا، يضع أركون الدين تحت محكّ (العقل الاستفهاميّ) من منظور تفكيكيّ أساساً يستند إلى مكاسب العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة، فالدين لا يعدو أن يكون بعداً أنتربولوجيّاً قابلاً للتفكيك والتحليل من مستويات ثلاثة، باعتباره دلالة وفعلاً: مستوى الدين- القوّة، الذي يقدّم أجوبة نظريّة، قابلة للتصديق على المسائل الكبرى، مثل الإنسان، ومصيره،

ووجود كائن أعلى، ومسألة الخير والشرّ، ولاسيما مسألة الموت وما بعده، ومستوى الدين - الشكل؛ الذي يتمثّل في مجموع الأشكال، التي يتّخذها الدين لتصل إلى مصاف القداسة، مثل مؤسّسة الخلافة (توارث الخلفاء)،والشريعة منظوراً إليها قانوناً دينيّاً، ومؤسّسة الأمّة (جماعة المؤمنين)، وثالث المستويات الدين الفرديّ، الذي يجسّم الحياة (الجوانيّة) لشخص على اتّصال مع الإلهام الدينيّ.

ولعلّ موطن الجدّة، في مقاربة أركون للنصّ القرآنيّ، والنصوص الثانية في التراث الإسلاميّ، ابتكاره (علم الإسلاميات التطبيقيّ)، الذي يُعنى بدراسة النصوص المؤسسة الكبرى وفق منهج (تفكيكيّ)، في نطاق ما يعرف باسم (أركيولوجيا المعارف)، بغية تشريح الماضي لبناء المستقبل، ومن ثمّ، لا يوجد نصّ قدّسه المخيال الإسلاميّ لا يخضع لمثل هذه العمليّة، بما في ذلك القرآن الكريم، بوصفه نصّاً تاريخيّاً مرتبطاً بالظروف البشريّة والاجتماعيّة التي أوجدته.

اعتنى رشيد بن زين، في الفصل الرابع (ص ص115-140)، بالعالم الباكستانيّ فضل الرحمن (1919-1988م) بوصفه شخصيّة أساسيّة في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، وفي حركة الإصلاح القائمة في الإسلام، فهو -في نظره- صاحب «مقاربة جديدة للقرآن والوحي» (ص115) استمدّها من إفادته من منجزات الحداثة، ومن الرغبة في تحدّيها، بتحديث الإسلام وفق متغيّرات العصر، دون أن يفقد خصوصيّته، باعتباره تراثاً دينيّاً، وثقافيّاً، وأخلاقيّاً، وسياسيّاً، في آنٍ واحد، وكان يلقي باللائمة على العلماء التقليديين؛ الذين أماتوا الفكر النقديّ، ولم ينفتحوا على التجديد، ومن ثمّ عجزوا عن الاضطلاع بمسؤولياتهم وأدوارهم الطبيعيّة في صياغة حياة المسلمين المعاصرين.

وعلى هذا الأساس، اقترح فضل الرحمن مقاربة حديثة للقرآن كلاً متكاملاً، وفي «تاريخانيّته» (ص126)، فلا ينبغي أن نتعامل مع القرآن

الكريم بطريقة تجزيئيّة انتقائيّة نفعيّة؛ نعزل بمقتضاها الآيات عن أخواتها، والسور عن سياقاتها، وأسباب نزولها، ويزيد على ذلك اعتباراً ثانياً قوامه أنّ القرآن يجب مقاربته، مثل كتاب أخلاق وهدى، ويمكن استخلاص مبادئ قانونيّة منه عندئذ. ولكي يتمّ فهمه، يُستحسن النظر إليه في سياقه الزمنيّ (الكرونولوجيّ) قبل كلّ شيء.

لقد حدّد فضل الرحمن أربع أدوات فكريّة ضروريّة للعمل على تفسير غنيّ للقرآن، على هذا النّحو:

- معرفة جيّدة باللغة العربيّة.
- معرفة أسباب النزول كما تناولتها السنّة.
- معرفة الآيات الناسخة والمنسوخة بالاستئناس بالمقاربة التاريخيّة.
- معرفة الآيات التي لها تطبيقها العامّ، والآيات القابلة للتطبيق على وضع محدّد، بالاعتماد على دراسة أسباب نزول الوحي.

لقد توخّى هذا العالم، في مقاربة القرآن، الطريقة الموضوعاتيّة (الله، الإنسان فرداً، الإنسان في المجتمع، الطبيعة، النبوّة والوحي، الأخرويّة... إلخ) في بناء منطقيّ قائم على توزيع الموضوعات الرئيسة، مثلما انتظمت كرونولوجيّاً في القرآن الكريم، مركّزاً على البعد الأخلاقيّ، الذي يمثّل أصل هذا الكتاب، ومركز الثقل فيه، ومن هذه الجهة، استنبط فضل الرحمن، وهو يبحث عن مفهوم للتعليم القرآنيّ، ثلاثة مفاهيم أساسيّة، هي: الإيمان، والإسلام، والتقوى.

وبالنسبة إلى مسألة الوحي، يرى فضل الرحمن أنّ كلام القرآن موحى؛ لأنّ مصدره خارج الكلام ذاته، ولمّا كانت عمليّة الوحي قد حصلت داخل عقل الرسول، يمكن القول: إنّ هذا الكلام كلام النبيّ نفسه، ومن ثمّ فإنّ «كتاب الله نزل على قلب الرسول، الذي أفصح عنه من وقت لآخر (خلال ثلاثة وعشرين عاماً) بلسانه، وحسب كلماته، وعباراته، وأسلوبه»

(ص137)، وبطبيعة الحال، أثارت هذه المقاربة الجديدة للوحي غضب رجال الدين، والعلماء التقليديين؛ الذين شنّوا هجوماً عنيفاً ضدّه.

أفرد رشيد بن زين الفصل الخامس (ص141-168) لإبراز ريادة الثنائيّ أمين الخولي، ومحمّد أحمد خلف الله، في تحليل القرآن تحليلاً أدبيّاً، وينبني هذا الفصل على جملة من الأسئلة بلورها الباحث المغربيّ على هذا النحو:

هل يمكن دراسة القرآن على ضوء الطرق الحديثة للنقد الأدبيّ؟ وهل يمكن اعتبار القرآن عملاً أدبيّاً؟ وهل من المقبول، لدى الأرثوذكسيّة الإسلاميّة، أن يصبح كلام الله الخالص موضوعاً لتحليلات تتناول بنيته، وألفاظه، وأجناسه الأدبيّة، وفصاحته، وتاريخيته، مثل أيّ نصّ آخر من نصوص الأدب العالمي العظيم؟ وهل سيكون للدين الإسلاميّ ما يكسبه في عمل من هذا النوع؟ (ص143).

لقد اقترح علينا رشيد بن زين مقاربتين للقرآن الكريم من الزاوية الأدبيّة، الأولى لأمين الخولي، والثانية لتلميذه محمّد أحمد خلف الله. فما ميزة الرؤيتين البحثيتين المقدّمتين؟

يؤكّد أمين الخولي، في تحليله الأدبيّ للقرآن، مستعيناً بالتفسير الدلاليّ، البعد العربيّ للوحي، باعتباره إحدى الخصائص الأساسيّة للقرآن، فهو «كتاب تبنّى لسان العرب، وحافظ على وجوده، وسيبقى معه إلى الأبد. لقد أصبح فخر ذاك اللّسان، ورمز تراثه» (ص151). ويرى الخولي أنّ للقرآن تأثيراً عميقاً وكبيراً في الرقيّ بالأدب العربيّ وتجويده، ثمّ إنّ الخولي بلور طريقتين لفهم القرآن فهماً صحيحاً، مدار الأولى على دراسة السياق، التي تأخذ في اعتبارها (عربيّة) القرآن، وعلوم القرآن، والقراءات المختلفة، والبيئة الطبيعيّة، والثقافيّة، التي ظهر فيها القرآن لأوّل مرّة، والطريقة الثانية موصولة بما سمّاه (الدراسة الجوهريّة للقرآن)، وقوامها دراسة النصّ في حدّ ذاته دراسةً داخليّة، بالبحث في الكلمات المفردة، ومحاولة متابعة منطق

تطوّرها في فترة الوحي، فالنظر في دراسة الجمل والعبارات المركّبة، التي تستخدم النحو والبلاغة، انتهاء إلى البحث في البعد النفسانيّ لفاعليّة الوحي، وهو ما أهّله للتفكير في وضع دراسة موضوعاتيّة لكامل القرآن بغية اكتشاف وحدته العميقة، وطابعه الأدبيّ المتفرّد.

لقد كان لدراسة النصّ القرآنيّ المقدّس دراسةً أدبيّة -وفق رؤية أمين الخولي- عظيمَ التأثير في تلميذه محمّد أحمد خلف الله، الذي أنجز، تحت إشرافه، رسالة ماجستير عنوانها (**جدل القرآن**)، ثمّ أعدّ معه أطروحة دكتوراه موضوعها (**الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**) في كليّة الآداب في جامعة القاهرة، فأثارت جدلاً كبيراً في أوساط المثقّفين، لاسيما علماء الدين.

إنّ الفرضيّة العلميّة، التي توجّه أطروحة محمّد أحمد خلف الله، مبناها أنّ «**القصص الواردة في القرآن ليست من النوع التاريخيّ، بل هي أكثر قرباً إلى النموذج الأدبيّ، فالمنشئ الإلهيّ للقرآن أظهر عبقريّة في استخدامه السرد والخطاب الأدبيّ، ولم يشأ مطلقاً أن يقدّم نصّاً تاريخيّاً**» (ص156)، وبناء على هذا الطرح، أو على هذه الفرضيّة، اجتهد خلف الله في تقديم الأدلّة والحجج من القرآن ذاته، لإثبات فكرته دارساً القرآنَ دراسة أدبيّة أسلوبيّة.

بُنِيَ الفصل السادس المعنون بـ: (**التفسير القرآني من النقل إلى التأويل**) (ص ص169-198)، على بيان مقدار إضافة نصر حامد أبي زيد إلى الدراسات العلميّة لفهم القرآن الكريم، ومقاربته مقاربة مستأنسة بمنجزات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وتتميّز قراءة أبي زيد للقرآن الكريم ببعد تأويليّ جديد، يَعُدُّ هذا النصّ الدينيّ نصّاً لغويّاً، وتاريخيّاً، وثقافيّاً، بامتياز، ولقد أثار طرحه هذا ضجّة عنيفة في مصر انتهت إلى تطليقه عنوةً من زوجته ابتهال، من طرف المحاكم المصريّة، على خلفيّة عَدِّهِ كافراً ما اضطرّه إلى الهجرة إلى هولندا، حيث يدرّس، حالياً، في جامعة ليدن، وهي من أرقى الجامعات الغربيّة المتطوّرة.

ولم يقل نصر حامد أبو زيد إنّ النبيّ محمّداً ﷺ هو الذي كتب القرآن، مثلما أُوِّل كلامه، وإنّما قال: إنّ القرآن نصّ تاريخيّ، ونتاج ثقافيّ؛ لأنّ العقل البشريّ هو الذي فهمه، وتفاعل معه، وقدّم معانيه للمسلمين، أو المؤمنين، في زمن الوحي والنبوّة، باعتبار أنّ الرسول الكريم هو الوسيط البشريّ المباشر، الذي تلقّى الكلام الإلهيّ عبر ملك الوحي جبريل.

إنّ الخيط الرابط بين أغلب أعمال حامد أبي زيد محاولةُ إيجاد نموذج لفهم الإسلام وشرحه، انطلاقاً من «إطار مرجعيّ يفسّر النصّ المؤسّس (القرآن)، الذي يُعَدُّ مصدراً وحيداً للمعرفة» (ص177)؛ لذا يجب تحريره من نير التفسير الذرائعيّ، والتأويل السياسيّ، والتوظيف الإيديولوجيّ؛ لهذا يرى أبو زيد أنّ الإعراض عن عَدِّ القرآن وثيقةً لغويّةً يؤدي إلى (تجميد دلالته)، ولمّا تتجمّد دلالته تنشأ سلطة دينيّة تنصّب نفسها حارساً أميناً وحيداً للنصّ، ولكنّها سرعان ما تتلاعب بالدلالة لتطوّعها لمصالحها الخاصّة، ومن هنا، لا بدّ من إعادة قراءة القرآن وتأويله، بالتركيز، أساساً، على السياق التاريخيّ للوحي. ومن ثمّ، العلاقة بين الإلهيّ والبشريّ لا تتّسم بالانفصال والتعالي، مثلما يؤكّد علماء الإسلام، ورجال الدين، بل تتميّز بالاتّصال والتكامل، فهما مرتبطان عبر الخطاب القرآنيّ، وبوساطة لسان بشريّ وليس إلهيّاً، هو اللّغة العربيّة. وبناء على ما سبق، يدعو أبو زيد إلى قراءة تأويليّة خلّاقة قائمة على مبدأ الموضوعيّة الإبستمولوجيّ، وعلى شريطة استنطاق النصّ من الداخل.

اعتنى رشيد بن زين، في الفصل السابع، الوارد تحت عنوان (**عبد المجيد الشرفي فهم جديد لختم النبوّة**) (ص ص199-226)، بالباحث التونسيّ، والمفكر في الإسلاميات، عبد المجيد الشرفيّ، بوصفه من خيرة الأصوات البحثيّة الحرّة (المستقلّة) في بلدانهم، على حدّ توصيف بن زين، وهو بحّاث متخصص، منذ أكثر من ثلاثة عقود، في دراسة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، من منظور علميّ نقديّ معاصر أسّس، بمقتضاه، في رحاب

الجامعة التونسيّة، تقاليد أكاديميّة صارمة في هذا المجال، أنجبت مجموعة من الباحثين المتخصصين في مجال الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ممّن راموا تحديث المنهج، وإثارة مباحث هي من قبيل المحظورات في الفكر الديني الإسلامي.

ويذهب رشيد بن زين إلى أنّ الشرفي يواصل ما بدأه كلٌّ من أستاذه محمّد الطالبي، والعالم الباكستانيّ فضل الرحمن، من جهودٍ لقراءة المصادر الدينيّة قراءةً منهجيّة نقديّة متسلّحاً بالنقد التاريخيّ خاصّة، وبمنجزات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة عامّة، ويرى بن زين أنّ شهرة الشرفي، في ميدان الفكر الإسلاميّ المعاصر، التي يشهد بها كبار الباحثين العرب، مثل منصف بن عبد الجليل، وعبده فيلالي الأنصاري، لا تتجاوز القرّاء باللّسان العربيّ، على حين أنّ أعمال الشرفي وأفكاره، لدى الجمهور الغربيّ، «لا تزال، بكلّ أسف، مجهولة» (ص204)؛ لأنّ الشرفي اختار النشر باللّغة العربيّة، تواصلاً مع الجمهور العربي الإسلامي، الذي تهمّه، بالدرجة الأولى، المسائل التي يثيرها الشرفي في بحوثه، ولهذا السبب سعى الكاتب المغربيّ إلى التعريف به لدى الجمهور الغربيّ، مركّزاً على عمله الموصول بتقديم فهم جديد لختم النبوّة.

إنّ الراسخ في عقيدة المسلم ووجدانه وذهنيّته، أيضاً، على امتداد قرون طويلة من وفاة الرسول ﷺ أنّ القرآن ونبوّة محمّد «يمثّلان أبديّة النبوّة» (ص222)، ومن ثمّ، إنّ هذا الفهم لختم النبوّة، الذي سيطر على عقليّة المسلمين، حوّل عقيدة ختم النبوّة إلى مصدر ركود العالم الإسلامي -في نظر الشرفي- وإلى إلزام المؤمن بالعيش في فضاء مغلق. وعلى هذا الأساس، يرى أنّ الفهم التقليديّ لختم النبوّة يتعارض مع حركة التاريخ، ومسؤوليّة الإنسان الفرد في التغيير، ونحت مصيره، على الوجه الذي يرتضيه القرآن نفسه؛ لأنّ الإنسان كرّمه الله دون سائر مخلوقاته بالعقل، والحريّة، وإرادة الفعل، والتغيير لإصلاح الأرض وتعميرها؛ لهذا بلور

الشرفي فهماً جديداً لختم النبوّة يلائم متطلبّات أوضاع المسلمين المعاصرين، ويخلّص عقيدة النبوّة ممّا شابها من فهم دينيّ متكلّس؛ لأنّ الرسالة التي حملها الرسول رسالة التحرّر الكليّ للبشر؛ لهذا ينبغي أن يكون ختم النبوّة «نقيضاً لكلّ تثبيت نهائيّ لإمكانات التطوّر، ولأيّ عدم اعتراف بها»(ص224).

ومن هذه الجهة، يعني ختم النبوّة إغلاق باب الوحي، وانتهاء مرحلة انتظار الحلول الفوقيّة الغيبيّة لقضايا الإنسان المسلم، وغير المسلم، على حدّ سواء، ومن ثمّ تحميل المسؤوليّة كاملة للإنسان المسلم للاضطلاع بدوره في الكون، في كنف الحريّة، والوعي، والإبداع، فهو القادر، وحده، على فهم قضايا عصره، وعلى إيجاد حلول عقليّة لها؛ لذلك يقول الشرفي في هذا المضمار: «هكذا، يكون محمّد بن عبد الله قد ختم النبوّة؛ ليقضي على التكرار والاجترار، وليفتح المجال للمستقبل، الذي يبنيه الإنسان مع بني جنسه في كنف الحريّة الذاتيّة، والمسؤوليّة الفرديّة، والتضامن الخلاق. وهكذا، يكون قد أرسى الدعائم المتينة لأخلاقيّة كونيّة بحقّ» (ص224).

فعلى هذا النحو، يدعونا الشرفي إلى تحديث وعينا، وإلى التحرّر من سلطة المؤسّسة الدينيّة بكلّ مظاهرها؛ لأنّها عملت على قتل النصّ الدينيّ، وقفله بأقفالها، على امتداد قرون، ما أدّى بالمسلمين إلى التخلّف، والجهل، والفقر، مقدّماً لنا فهماً جديداً لختم النبوّة يتعارض، بطبيعة الحال، مع فهم رجال الدين له، باعتبار أنّ الفهم، الذي يكرّسه علماء الدين هؤلاء، يضمن لسلطتهم المشروعيّة، ولمصالحهم الاستمرار في استغلال أميّة العوام، وجهلهم، وعاطفتهم الدينيّة.

وَسَمَ بن زين آخر فصول كتابه بـ: **(فريد إسحاق نحو لاهوت إسلاميّ للتحرّر)** (ص ص227-254)، مخصّصاً إيّاه لإبراز دور العالم فريد إسحاق، الذي ينتمي إلى الأقليّة الهنديّة-الباكستانيّة في جنوب إفريقية، في تجديد الفكر الديني، وتطويره تطويراً كبيراً يسمح له ببلوغ مرحلة التحرّر من سلطة

اللّاهوت، والإيديولوجيا، التي كبّلته، وحالت دون اضطلاعه بواجبه الحداثيّ، في طرح الأسئلة الخطيرة والشائكة الحافّة بحياة المسلم المعاصر، وفي إيجاد حلول واقعيّة وضعيّة للقضايا التي يصادفها في حياته اليوميّة المعقّدة.

ينادي فريد إسحاق بتأويل قرآنيّ جديد مداره على التلقيّ المبنيّ على التفسير النصيّ، والبحث عن الدلالة، و(الوظائفيّة)، منطلقاً من ملاحظة أنّ المذاهب القرآنيّة ترتبط ارتباطاً جوهريّاً، في تفسير القرآن، بالوقائع الاجتماعيّة السياسيّة السائدة في عصرها، ويشير، في هذا السياق، إلى «أنّ الأرثوذكسيّة الدينيّة الإسلاميّة قد عَدَّت، لوقت طويل، الملاءمة الأبديّة للقرآن مرادفاً لكون القرآن، مُجرّداً من الزمان والمكان» (ص238)، وهذا الأمر ينقضه، بطبيعة الحال، تاريخ القرآن، وتاريخ تفسيره، ويثبتان عكسه تماماً، ما حمل فريد إسحاق على دعوة المسلمين إلى وضع الدلالة القرآنيّة في علاقتها بلحظتها التاريخيّة البعيدة؛ أي: بالظروف الحافّة بالوحي، وبالمعطيات الموصولة بأسباب التنزيل، ومن أجل فهم علميّ للنصّ المقدّس، لا بدّ من إخضاع التراث الكتابي الإسلامي، وتفسيره للنقد التاريخيّ، على غرار فعل العلماء المسيحيّين مع تراثهم الدينيّ المفسّر للإنجيل، ويرى إسحاق «أنّ الطريقة الحقيقيّة للالتزام تجاه كلام الله، تكون بوضعه في سياقه في زمن الوحي، ثمّ محاولة إعادة ربطه بحاجات العصر» (ص240- 241).

إنّ المفاتيح، التي قدّمها فريد إسحاق؛ لإعادة قراءة القرآن الكريم قراءةً تحرّريّة تعدّديّة منطلقها النصّ والسياق (التقوى، التوحيد، الناس، المستضعفون في الأرض، العدل، القسط، الجهاد)، تسمح بتفسيره رسالة تقف حتماً إلى جانب الفقراء والمضطهدين، وتوفّر أدوات إيمان معيش في التضامن مع هؤلاء الأخيرين، وهو ما يجعلنا نتحدّث معه عن «نظريّة لاهوتيّة إسلاميّة للتحرّر» من السلطة الدينيّة الأرثوذكسيّة الإسلاميّة، التي وظّفت

القرآن توظيفاً سياسيّاً إيديولوجيّاً هضمت، بمقتضاه، حقوق الضعفاء والفقراء، وأسهمت في تفشي الفقر، والجهل، والتخلّف، في المجتمعات المسلمة المعاصرة.

تحمل خاتمة كتاب رشيد بن زين عنوان **(الاضطلاع بمعقوليّة تعدّديّة)** (ص ص255-263)، ولا يخفى ما في هذا العنوان من تأكيد الطابع المعقول التعددي؛ الذي يسم كتابات هؤلاء المفكّرين الجدد في الإسلام، فما يدهش المرء المهتمّ بمحتوى أعمالهم -على حدّ تعبير بن زين- اشتراكهم في معالجة القضايا نفسها، على الرغم من قدومهم من آفاق متباعدة، وعلى الرغم من مقارباتهم للمسائل من زوايا للنظر مختلفة؛ لذلك، هم يعبّرون عن بزوغ (وعي إسلاميّ جديد) قوامه السعي إلى مقاربة القرآن الكريم بطريقة علميّة، يصبح، بمقتضاها، الكلام الإلهيّ المقدّس موضوعاً لتحاليل موضوعيّة لا تنبع من موقف تقويّ إيمانيّ، وهو ما يمنح أعمالهم جرأة، وحداثيّة، وبعداً نقديّاً واضحاً، ولا تتأتّى قيمة أعمالهم من اجتهادهم في معالجة القضايا، وإيجاد ما يناسبها من حلول، بقدر ما تتأتّى من طرح الأسئلة الخطيرة والملحّة على المسلم المعاصر باستمرار.

يكشف هذا الكتاب -لا ريب- عن ثقافة علميّة واسعة، وعن معرفة دينيّة كبيرة يتمتّع بهما رشيد بن زين، فضلاً عن فهمه الدقيق لأفكار المفكّرين الجدد في الإسلام، وهو ما أهّله لتقديم أعمالهم وتصوّراتهم على أحسن وجه. وتتجلّى قيمة عمله هذا في سعي الباحث المغربيّ إلى التعريف بهذه الأصوات الجديدة الحرّة، لدى الجمهور الغربيّ، تعريفاً شافياً ضافياً، وإلى تقديم مشاريعهم العلميّة الفكريّة في خصوص قضايا الإسلام، ومشكلات المسلمين في العصر الحديث، مركّزاً على مظاهر الجدّة، والحداثة، والاجتهاد في القراءات؛ التي يتبنّاها هؤلاء المفكّرون الجدد للإسلام، ما يمنح كتابه خصالاً أكاديميّة كثيرة، كسعة الاطلاع على أمّات المصادر والمراجع المتعلّقة بالقرآن، والسنّة، والتراث التفسيريّ، والفقهيّ، الحافّ

بهما، والإفادة من التراثين اليهوديّ والمسيحيّ في مجال التفسير، والتمكّن من أدوات البحث العلميّ المعاصر، والأخذ بناصية العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الحديثة.



قراءة في كتاب
الفاتحة الأخرى
الإسلام وفكر حقوق الإنسان
لعياض بن عاشور

باسم المكي[1]

صدر هذا الكتاب، أوّل ما صدر، باللغة الفرنسية، تحت عنوان (**La deuxième Fatiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme**)، في دار سيراس للنشر (éd, céres)، سنة (2011م)، وقد ترجمه **فتحي** بن الحاج يحيى ترجمةً جيّدة إلى اللغة العربية، تحت عنوان (**الفاتحة الأخرى - الإسلام وفكر حقوق الإنسان**)، وصدرت الترجمة في دار الجنوب، سنة (2012م)، ويحتوي هذا الكتاب على مقدّمة، وعشرة أبواب، وخاتمة.

جاءت المقدمة مذكّرةً ببعض البديهيات، أهمّها أنّ الدين، أيّ دين، هو، في بدايته، ثورة وتجديد، لكنّه ما إن ينخرط في التاريخ، ويلامس المؤسسات الاجتماعية، حتى يتحوّل إلى عامل استلاب. ولم يشذّ الإسلام عن هذه القاعدة العامة، ولذلك نراه، اليوم، يعيش وضعاً صعباً، فوجب، من ثمة، التساؤل عن سبب الهوّة، التي مازالت تتسع بين الإسلام وفكر الأزمنة الحديثة.

---

(1) باحث من تونس.

إنّ تقديس السلف، والحنين إلى الماضي، واستنساخه، من أهمّ الدواعي؛ التي جعلت الفكر الإسلامي نكوصياً يعيش، دوماً، مرحلة ارتدادية، ولذلك فإنّ ابن عاشور، منذ المقدمة، يشير إلى ضرورة أن يتقبل الإسلام فكر حقوق الإنسان، فإذا ما رام الإسلام البقاء في مكانة محترمة، ضمن العالم الحديث، فعليه أن يبرّر نفسه تجاه العالم الحديث، على أساس المعايير الكونية.

ينتقد المؤلف، في مقدمة الكتاب، النظرة الحرفية للنص، مؤكداً أنّها نزعة قاتلة للنص، وإمكاناته المتعدّدة، ورأى، في آيات سورة الإسراء (من الآية 23 إلى الآية 37)، «مبادئ أخلاقية كونية، ذهب إلى نعتها بالفاتحة الأخرى، التي على أساسها يمكن للإسلام أن ينخرط انخراطاً كلياً في فكر حقوق الإنسان. فهذه الآيات مبادئ أخلاقية كونية تقابل النزعة، التي لا ترى في الإسلام إلّا المظاهر، والاستعراض الطقوسي»، ففي إيران ليست «سكينة» هي التي ترجم؛ بل امرأة اسمها «إسلام» (ص34). إنّ هذه الآيات من سورة الإسراء تمثّل -حسب بن عاشور- «الفاتحة الأخرى»، فهي دفع أخلاقي يحمله الإسلام؛ الذي جعلت منه ديناً مقبولاً وصالحاً لكلّ زمان ومكان.

تنشأ روح العدل من تجربة الشرّ والظلم، «فليس المنبع، الذي منه تنبثق روح العدل، سوى الإدراك الحسّي المباشر للألم، والبؤس، والمهانة، من قبل كلّ إنسان» (ص50). فروح العدل إنّما هي ناجمة عن التجربة البشرية المحتقرة للظلم، والمهانة، ومن هذه التجربة نشأ مبدأ أخلاقي كوني في فكر حقوق الإنسان: «لا تفعل بالغير ما لا تريد أن يفعله الغير بك»، وهكذا، انطلاقاً من هذا المبدأ الأخلاقي الكوني، نشأت الحقائق/الحقوق الثلاثة، وهي: الحرمة الجسدية، والمساواة، والحرية. فالحرمة الجسدية شرط الكرامة، فكلما انتُهكت هذه الحرمة أصيب المرء في ذاته، فوحده الجسد يقوم شاهداً على كوننا موجودين. ولا تقتصر هذه الحرمة الجسدية على

الإنسان؛ بل تتجاوزه إلى الحيوان، فالعدالة، التي يبسطها الإنسان لنفسه، لاتقف عند حدود إنسانيته؛ بل تتجاوزها إلى بقية الكائنات الأخرى، فحق الحيوان يصبح واجباً إنسانياً.

يصوّر الباب الثالث اكتمال روح العدل في صورة دولة القانون، فإذا ما كانت حقوق الإنسان تصنّف في باب الغاية، فإن دولة القانون من باب الوسيلة؛ التي تضمن روح العدل، أو هي -حسب إيفان موران- «منظومة قانونية فعلية تسمح بمراقبة السلطة، ومن ثَمَّ حماية حقوق الإنسان» (ص75)، فدولة القانون نتاج تجربة ونظريات ظهرت في الغرب، قبل أن يصبح لها أثر كوني، فهي تغذّت، في مستوى التجربة، بأحداث الثورات الإنجليزية، واستقلال أمريكا، والثورة الفرنسية... أما على المستوى النظري، فيبدو أنّ كتاب مونتسكيو (روح القوانين) (سنة 1748م)، يُعَدُّ لحظة حاسمةً في ظهور هذه الفلسفة؛ إذ اختفى من هذا الكتاب لفظ «السيادة»؛ ليحل محله لفظ «الحرية».

إن دولة القانون تخضع إلى قوانين البشر المتحركة والمتطورة، فهي دولة تستلهم روح العدل، وتسعى إلى تحقيقه، وترفض كلّ الأفكار والأحكام المسقطة، مهما كان مصدرها، حتى وإن كان مصدراً إلهياً.

إن دولة القانون لا يمكن أن توجد خارج النظام الديمقراطي؛ لأنّ النظام الديمقراطي وحده الضامن للحريات الفردية للمواطنين. وهو الذي يحقق، من ثَمَّةَ، إنسانية الإنسان، فإذا كان الحكم، في ظلّ الدكتاتورية، يقوم على الخوف والقلق، فإنّ دولة القانون تقوم على طمأنينة النفس لدى المواطن.

لئن كانت فلسفة حقوق الإنسان؛ تمثّل مشروعاً فلسفياً عظيماً يرى في العدالة فكرة عقلانية تتنزّل مباشرة ضدّ إرادة الهيمنة، والتغلب، فإنّ المؤلف، في الفصل السادس، الذي عنونه بـ: (التحديات الثلاثة للتبعية)، يبرز العوائق أمام هذه الفلسفة. فالفلسفة الحديثة لحقوق الإنسان، التي يُرمَز إليها كونياً بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، عليها تحدي هذه التحديات الثلاثة:

التاريخانية، والطبيعانية، والثقافوية، فهذه النزعات عوائق أمام تحقّق هذا المشروع الطموح، ويقصد المؤلف بالتاريخانية «الفلسفة التي تحدّد، أو تقرر، قواعد السلوك الخُلقي، انطلاقاً من التجربة التاريخية وحدها» (ص131)، والحجة المركزية للتاريخانية تتمثّل في أنّ كلّ تشريع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتكوينة التاريخية للتراث الثقافي لشعبٍ ما، ولذلك كان على فلسفة حقوق الإنسان أن تبرز أنّها فلسفة، وإن كانت نتاج الحضارة الغربية، فهي ليست مرتبطة حصرياً بتاريخ هذه الحضارة. وفضلاً عن ذلك، إنّ هذه الفلسفة تؤكّد أنّ كلّ حضارة قد أرست لبنة في صرح الفلسفة الكونية لحقوق الإنسان.

أما التحدي الثاني لفلسفة حقوق الإنسان، فهو الطبيعانية، والمقصود بالطبيعانية، هنا، كلّ النظريات، التي تعتقد أنّ الطبيعة تقيم اختلافات، وتراتبية، وتمايزات بين الكائنات، ويتعيّن على التشريعات احترامها، ومن ذلك، مثلاً، التفوّق الجنسي بين الذكر والأنثى، أو التفوّق العرقي بين البيض والسود... إنّ هذه الرؤية الطبيعانية ضدّ فلسفة حقوق الإنسان، ذلك أنّ كلّ من يزيد «إدراك حقوق الإنسان، على وجهها الحقيقي، أن ينظر إليها بعين العقل، لا بعين البصر، كمفهوم، لا كصفة، متجاهلاً التفاوت الطبيعي والتميز بين الناس، متغافلاً عمّا يشهد أمامه من بيض وسود، وصفر وحمر، ومؤمنين وغير مؤمنين، وإناث وذكور، وعمالقة وأقزام، لا يرى في هؤلاء وأولئك سوى الإنسان» (ص147).

أمّا التحدي الثالث لفلسفة حقوق الإنسان، فهو الثقافوية، وهذه النزعة تتمثّل في الإصرار على مبدأ الخصوصية الثقافية، وعدم الإقرار بمبدأ كونية الحقوق.

إنّ هذه التحدّيات تقوم عائقاً أمام تطوّر فلسفة حقوق الإنسان، ولعلّنا، بالرجوع إلى تمثّل هذه الفلسفة في الفضاء الإسلامي، نلحظ حضور هذه النزعة الثقافوية، ونراها متجلية في الإعلانات الإسلامية، أو الميثاق العربي

لحقوق الإنسان، حيث التلفيق والمراوغة لنزع الصبغة الكونية لحقوق الإنسان.



قراءة في كتاب
العمل الديني وتجديد العقل
طه عبد الرحمن

البشير الحاجي[1]

يُعدّ كتاب (**العمل الديني وتجديد العقل**) أحد أهمّ مؤلّفات المفكّر المغربي، الدكتور طه عبد الرحمن، ونحن، إذا ما تأمّلنا المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، نقول: إنّ الكتاب أحد مكوّنات مشروع فكري متكامل الأجزاء (كتب طه عبد الرحمن)، يسعى، من خلاله، عبد الرحمن إلى بناء رؤية فكرية جديدة للفكر الإسلامي، ولعلاقة الإنسان بالدين، وبالعقل.

ينطلق طه عبد الرحمن من تعريف مخصوص مؤدّاه أنّ الإنسان كائن متقرّب، وقد ارتأى تتبع أبعاد هذه الرؤية، بالنظر في ثلاثة ضروب من ضروب العقل، وهي: العقل المجرّد، والعقل المسدّد، والعقل المؤيّد، فكان صاحب الأوّل (مقارباً)، وصاحب الثاني (قربانياً)، وصاحب الثالث يوسم بـ: (المقرِّب).

وتقوم الضروب الثلاثة على مبدأي الاتصال والانفصال، فالعقل المسدّد، والعقل المؤيّد، كلّ منهما أخذ، عن السابق لهما، ما حسُن،

---

(1) باحث من تونس.

وحذف منه ما قبح، فكان العقل المؤيّد أكمل العقول، ومطلب المؤمن، ذلك أنّ العقل التجريبي يقوم، بالأساس، على التحليل الملموس للواقع. أمّا العقل المسدّد، فيقوم على الاشتغال الشرعي، في حين يكون العقل المؤيّد عقلاً متجاوزاً للعقلين السابقين، جامعاً لمطالب الروح، ومقتضيات العقل، ومتطلباته.

وهي قراءة تقدّم تصوراً جديداً للعقل يتجاوز الأطروحات المتداولة، ويبسط، على البحث العلمي، رؤية جديدة تدفع إلى التفكير في المسائل بعين ثاقبة متفحصة لا تأخذ بالمسلمات، بقدر ما تُسائلها، وتروم مراجعتها مراجعةً نقدية تفهمية.

صدر كتاب: **العمل الديني وتجديد العقل**، للمفكر المغربي طه عبد الرحمن، عن المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان)، سنة تسع وألفين (ط4)، ويتكوّن من مئتين وأربع وعشرين صفحة من الحجم المتوسط (قياس 17 سم 24 سم)، ويتشكّل الكتاب من فهرس المحتويات (ص5-8)، ومقدمة (ص9-12)، وأبواب ثلاثة، اختار الباحث أن يتطرّق فيها إلى الإشكاليات الآتية:

الباب الأول: العقل المجرّد وحدوده (ص17-53).

الباب الثاني: العقل المسدّد وآفاته (ص55-116).

الباب الثالث: العقل المؤيد وكمالاته (ص117-220).

وأتبع هذه الفصول بخاتمة وَسَمَها بـ (**موجز في قوانين مراتب العقلانية**). أمّا فيما يتصل بمحتويات الأبواب، فنلاحظ قيامها على بنية واحدة واضحة، تتمثل في الشكل الآتي:

مقدمة/تمهيد (نشير إلى أنّ الباحث لم يشر إلى وجودها في الفهرس العام، أو في فاتحة كلّ باب)، وفصل أول، وفصل ثانٍ، وفصل ثالث، وخلاصة (باستثناء الباب الثالث).

و قد قامت فصول الأبواب الثلاثة على منطق مخصوص؛ تدرّج فيه الباحث من أصناف العقل، فشرع في بسط حدود العقل المجرّد، ومقدمتيه، وبيّن محدوديته الخاصة والعامة؛ لينتقل، في الثاني، إلى صنف جديد من العقل، هو العقل المُسدّد، وفي هذا الباب، حدّد مقدّمتي العقل المسدد، وبيّن تأثير الممارسة الفقهية والممارسة السلفية فيه، وما ترتّب على تلك الممارستين من آفات خُلُقية وعلمية طالت العقل المسدد. أمّا الباب الثالث، فخصصه للنظر في العقل المؤيّد وكمالاته، وفي مقدّمة هذا الباب، حافظ الباحث على التمشي نفسه؛ الذي اعتمده في البابين السابقين، فبسط المقدمتين المميزتين للعقل المؤيّد، مبيّناً منزلة الممارسات الصوفية، والكمالات التحقيقية والتخليقية له (العقل المؤيّد).

ونحن، إذا ما تأمّلنا توزيع الصفحات، حسب الأبواب والفصول، ألفيناها على النحو الآتي:

الباب الأول خَصص له الباحث نحو أربعين صفحة.

الباب الثاني خَصص له أكثر من ستين صفحة.

الباب الثالث خصص له نحو مئة صفحة.

فالباب الثالث، من حيث الحجم، يعادل نصف الكتاب تقريباً، وهو ما يؤكّد أهمية العقل المؤيد بالنسبة إلى الباحث، وهو أمر يؤكّد ترتيب العقول في الكتاب، وما أفصح عنه الباب في خاتمة الكتاب. أمّا فيما يتصل بالعنوان، فإنّه يقوم، في مستوى التركيب اللغوي، على مركب بالعطف (العمل الديني/تجديد العقل)، و قد جاء المركب الأول مركباً نعتياً. أمّا الثاني، فجاء مركباً اسمياً بالإضافة (تجديد العقل).

ويمثل الجمع بين العمل والعقل مدارَ الأطروحة؛ التي يشتغل بها طه عبد الرحمن، وفيما يتصل بهذه المسألة، نقول: لئن حدّد طه عبد الرحمن مجالات العمل بوسمه بالعمل الديني، فإنّ تجديد العقل يظلّ في المستوى النظري غير معلوم، فلا ندري ما المقصود بالعقل هل هو العقل الديني أم...؟

وإذا ما كان المقصود بالعقل العقل الديني، فهل يعني ذلك أنّ طه عبد الرحمن يراهن على إمكانية تجديد آليات اشتغال العقل الديني، انطلاقاً من العمل الديني من جهة، ومن جهة أخرى، أيدلّ الجمعُ بين العمل والعقل، في عنوان الكتاب، على وجود انفصال بين الحقلين، أم أنّه دالّ على اتصالهما اتصالَ السبب بالنتيجة، على نحوٍ يجعل من العمل الديني مسلكاً لتجديد العقل؟

تلك أسئلة يطرحها علينا العنوان، ويقتضي الأمر منّا أن نفكّر فيها على نحو مخصوص يتطلّب بالضرورة تحديد ماهية العمل الديني، وماهية العقل، وطرق تجديده.

صدّر طه عبد الرحمن الكتاب بآيات قرآنية هي قوله تعالى، في سورة الذاريات 51/ 56 -59: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونِ﴾.

وفي هذه الآيات الثلاث، لاسيما الأولى، تتجلى الغاية من الخلق في مفهومه العام، فمدار الخلق، في الآيات القرآنية، على العبادة، بيد أنّ تحديد مفهوم العبادة، في الفكر الإسلامي، لم يقتصر على التعبّد، بقدر ما قام على التفكير والتأمل، فالآيات القرآنية حدّدت، في شكل تأليفي، العمل الذي يعتزم طه عبد الرحمن إنجازه، والذي وصفه باليقظة الدينية في العقود الأخيرة، التي تأسست على قاعدتين هما: «الغلوّ في الاختلاف المذهبي، والخُلوُّ من السند الفكري» (ص9).

ومن هذا المنظور، يرمي الكتاب -وفق تصوّر صاحبه- إلى «بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي تجب في تيقظ هذه اليقظة الدينية» (ص9).

المقدّمة:

حدّد طه عبد الرحمن، في المقدّمة، أسباب التأليف، ودواعيه، فإذا بالبحث يسعى إلى فهم أبعاد «مشكلة اليقظة العقدية» (ص9)، وتجاوز

نقائصها. وفي هذا السياق، يصبح الكتاب (**العمل الديني وتجديد العقل**) بياناً للشروط التكاملية والتجديدية؛ التي تجعل من اليقظة العقدية متناغمة الأوصال، متكاملة الأجزاء، متجدّدة غير متحجرة، أو جامدة. وفي هذا المجال، يرى طه عبد الرحمن أنّ مدار اليقظة على مفهومين رئيسين هما: (التجربة)، و(التعقّل)، فالمفهوم الأول موصول بالتجربة الإيمانية القائمة، بالأساس، على التخلّق المؤدّي إلى سلوك طريق الأخذ بأسباب الألفة والتفاهم لا عكسها. أمّا المفهوم الثاني، فقوامه تنظيم التجربة الإيمانية، وشدّ أسّها بأقوى المناهج العقلية.

وبهذا المعنى، تكون العلاقة بين التعقل والتجربة علاقة الوجه بالقفا، وعلى هذه الرؤية، بنى المؤلّف البحث، فكان الباب الأوّل في (**العقل المجرّد وحدوده**)، وفي مقدمة الباب، بيّن طه عبد الرحمن أنّ الإلمام بالعقل المجرد يتطلّب الإلمام بعقل أرفع منه منزلة وأعلى، من جهة، ومن جهة أخرى، بيّن أهم المصطلحات والمفاهيم التي اعتمدها أنصار العقل والعقلانية، عاداً العقلَ المجردَ محلاً للإثبات، والنفي، والخطأ، والصواب، وبهذا المعنى، يصبح العقل المجرّد -في رأي المؤلّف- العقل الجامع، فلا سبيل للإحاطة بالتراث، ما لم نتبين حدود العقل المجرّد.

الفصل الأوّل: مقدّمتا العقل المجرّد:

رسم المؤلف، في هذا الفصل، حدود العقل المجرّد، وذلك بالتمييز بين الحدود الخاصة والحدود العامة، مقراً بأنّ العقل المجرّد يقوم على مقدمتين، تتمثّل الأولى في (الصفة الفعلية للعقل المجرّد). أمّا الثانية، فهي (محدودية العقل المجرّد)، ففيما يتصل بالمقدّمة الأولى، بيّن أنّ «العقل المجرّد عبارة عن **الفعل**، الذي يطلع به صاحبه على وجهٍ من وجوه شيءٍ ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً، في هذا التصديق، إلى دليل معيّن» (ص17).

ويلاحظ، أيضاً، أنّ العقل بمعنى الفعل قد اتخذ صوراً وأشكالاً عديدة، منها صورة الربط؛ أي: إدراك القلب لعلاقة بين معلومين، وصورة الكف،

وذلك بمنع العقل صاحبه من إتيان ما يضرّ به. أمّا الصورة الثالثة، فهي الضبط؛ أي: إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه. وبهذا المعنى، العقل هو الفعل؛ أي: فعل القلب، على أنّ للعقل، عند المسلمين، استعمالات أخرى، منها عَدُّ العقل جوهراً؛ أي: ذاتاً قائمة بالإنسان، وهو المعنى المستفاد من التراث اليوناني. ومن شأن هذا التصور أنْ يؤدّي إلى التشيئة والتجزيئية، وغير ذلك تعدد للذوات، وهو ما يعدّ باطلاً.

ومن أهم الأشكال، أيضاً، عَدُّ العقل الجامع بين الفعل (فعل القلب) والجوهر، وفي هذا الإطار، حُمل العقل على معانٍ عديدة، منها الدلالة على الفعل المحصّل بالعلم، ومنها الدلالة على معنى الغريزة، التي بها نحصّل العلم، ونناله، ومنها حمل العمل على المعنيين معاً، وهي السمة الغالبة على الفكر الإسلامي؛ الذي جعل العقل جامعاً للفعل والجوهر، بيد أنّ المعنى الأول (الفعل) كان الأصل، في حين كان الثاني الدخيل (الجوهر).

وقد مثل تعارض الأصل والدخيل السبب الرئيس وراء ظهور الاجتهاد في الأصول وعلم الكلام، فأغلب الاجتهاد كان محاولة لتجاوز التعارض، وذلك باعتماد آليات متعدّدة منها (إدخال تمييزات جديدة)، و(حذف بعض السمات الدلالية)، ومن وجوه المحاولات، التي رامت رفع التناقض -في تصوّر طه عبد الرحمن- جعل العقل (القوة الغريزية)، بدلاً من أنْ يكون (الوجود المستقل)، ومن شأن اعتبار العقل قوة غريزية أن يؤدّي إلى نفي الاستقلال بالنفس عنه.

وقد ترتب على هذه التصنيفات القول بأنّ العقل قد يحسن، وقد يقبح، شأنه، في ذلك، شأن الأفعال والأوصاف، ولا يقتصر التشابه بين العقل والأفعال والأوصاف على هذا الجانب، وإنّما يشمل، أيضاً، مبدأ التحوّل؛ الذي يُعدُّ الجامع بينها، فبمقتضى هذا المبدأ يمكن توجيه القلب، والتأثير فيه.

ويضيف طه عبد الرحمن إلى ذلك نتيجةً على غاية من الأهمية تتمثّل في أنّ «الوصف العقلي؛ الذي تميّزت به المعرفة العلمية النظرية، ليس وصفاً ذاتياً لازماً للقلب، وإنّما عملت على اتصاف أو تخلّق القلب بأسباب ظرفية، وملابسات عرضيّة كان بالإمكان أن تقوم مقامها أسباب وملابسات أخرى تفضي إلى إنشاء وصف عقليّ مميز لمعرفة علمية مغايرة» (ص21).

أمّا المقدّمة الثانية، فمدارها على (محدودية العقل المجرّد)، وفي هذه المقدمة، نظر في (الخصوصية النظرية للإلهيات الإسلامية)، و(طلب المشروعية للإلهيات)، ذلك أنّ المباحث الإلهية هي أكثر شعب المعرفة المبرزة لحدود العقل المجرّد في الممارسة الإسلامية، ففيما يتّصل بالمسألة الأولى يقرّر الباحث أنّ مبحث الإلهيات هو أحد العلوم النظرية؛ التي تتوسل بالعقل المجرّد في التحصيل والتبليغ، وهو ما يجعل من الضرورة بمكان الوقوف على الحدود الخاصة بهذا العقل المجرّد في مستوى الممارسة الإلهية في المعرفة الإسلامية العربية.

أمّا بخصوص المسألة الثانية، فذهب الباحث إلى القول: إنّ تطرّق المسلمين للإلهيات قام على اجتهاد منهم في منح هذا المبحث مشروعيةً عقديةً اختلفت، في وجوهها، ومظاهرها، وتوجهاتها، بيد أنّها اشتركت في الرؤية والتصور؛ الذي مفاده أنّ «كتاب الله العزيز (القرآن الكريم) [...] يشتمل على المادة اللغوية/ع، ق، ل/في صيغها الفعلية، مع تكرار ذكرها مثل (عقلوه)، و(نعقل)، و(يعقلون)، و(تعقلون)، ولا وجود، في هذا النص، لصيغة اسمية من هذه المادة، كاسم المصدر «عَقْل من عَقَلَ»، أو المصدر (تَعَقُّل من الفعل تَعَقَّلَ)». (ص22).

ويُستدل من ذلك أنّ صيغ الفعلية/الصيغ القرآنية قد اتّصلت بالحديث عن الكلام في الغيبيات، وأمور الملكوت، وهو ما دفع بالعلماء المسلمين إلى الاستدلال بقدرة العقل المجرّد على فهم عالم الغيب، وتأسيس مباحث فيه وُسِمت بـ: (علم الإلهيات). وفي المقابل، أشار الباحث إلى أنّ العقل

المجرّد عند القدامى قد عُرف بـ: (النظر)؛ الذي يدلّ، فيما يدل، على الفعل الإدراكي؛ الذي يطلب شيئاً معيّناً للظفر به، والمقصود عندهم (استفادة تقرّب من الله)، وهو ما وُسم بـ (المقاربة)، وسمّي القائم به (المُقارب).

أمّا، في الفصل الثاني، فتوقف الباحث على (**الحدود الخاصة للعقل المجرد**)، وفيه تطرّق إلى مسألتين هما (**مسألة الألوهية ومسلك المقاربة**) (ص25)، وفي هذا المبحث، توسّع طه عبد الرحمن في أبعاد دلالة مفهوم «النظر»، مستخلصاً أنّ حدّ النظر الإلهي «يشتمل على معنيين أساسيين هما: العقلانية والاقتراب» (ص25)، فالأول يتمثّل في إثبات النظر الإلهي، بالدليل العقلي، الحقائقَ الإلهية، التي يدعو إليها.

أمّا مبدأ الاقتراب، فيتمثّل في اجتهاد «الناظر الإلهي»، بعقله، في السير نحو المطلب الإلهي، وطيّ المسافة بينه وبينه، ومن شروط الاقتراب أن يتزايد كلّما تزايدت وسائله، وتكاملت فيما بينها، ويبلغ أعلى درجاته متى أخذ بوسائل تناقلها النظّار الإلهيون فيما بينهم، وحصل يقينهم بها» (ص25).

وعن اكتمال المبدأين، واستيفاء شروطهما، يتحقق النظر الإلهي، أو المقاربة الإلهية؛ التي حلّل طه عبد الرحمن خصائصها، فإذا هي (رمزية لا وجودية) و(ظنية لا يقينية)، و(تشبيهية لا تنزيهية)، ومن خلال الخاصية الأولى، بيّن أنّ اللغة؛ التي تعد الوسيلة التي بها يتوسّل الناظر الإلهي رمزية صورية، لا تنقل «إلينا الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية» (ص26)، وهو ما دفعه إلى الإقرار باستقلال مستوى اللغة عن مستوى الوجود، ولكي يبيّن أبعاد المسألة، تناول بالتحليل اسماً من أسماء الصفات الإلهية، وهو اسم (الرحيم)، وقد قاده البحث في هذا الاسم إلى استخلاص نتيجة مهمّة تتمثّل في أنّ اجتماع صفتي (القدم)، و(الوحدانية)، «يسلّم المخاطب به من غير أن يستفيد هذا التسليم من مجرّد البنية اللفظية للاسم» (ص27).

وبهذا الشكل، فإنّ الممارسة اللغوية تؤدي إلى تجاوز حدودها الرمزية، فالقول بالوحدة والوجود في حقّ الخلق، أو القدم والوحدانية في حقّ الخالق، أمور لا تطيقها الطبيعة الرمزية للغة. أمّا الخاصية الثانية (ظنية/ لا يقينية)، ففيها بيّن أنّ «أدلة الوجود الإلهي [ليست] صوراً استدلالية مجرّدة، وإنّما هي صور مشخّصة؛ أي: صور تحمل مضامين، كلّما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق، كان تأثيرها في المخاطب أعمق» (ص28).

ومن هذا المنظور، إنّ الحجج الجدلية المقنعة أنفع من البرهان الصحيح غير المقنع؛ ذلك أنّ المسألة موصولة، في الأساس، بالقيمة التداولية، قبل كلّ شيء، وهو ما يعني أنّ البناء النظري يقوم على صور منطقية برهانية يراها المستعمل لها يقينية، لا سيما في مجال النظر الإلهي، ومأتى هذا الاعتقاد قدرتها على التأثير في المخاطب.

في حين تتمثّل الخاصية الثالثة في أنّ (الإلهيات النظرية تشبيهية لا تنزيهية)، ومؤدّى هذه الخاصية أنّ اعتماد التشبيه والمقارنة شكل من أشكال الفهم والإفهام، ومن شأن الاعتماد على هذين الأسلوبين أنْ يوقع الناظر «في الإلهيات[...]، شاء أم أبى، تحت وطأة الأساليب التشبيهية، في تقريبه للمطلوب الغيبي، وتقديره لصفاته» (ص30)، وهو تشبيه وَسَمَه الباحث بالتشبيه الاضطراري، مميزاً إياه من (التشبيه الاختياري)؛ الذي يؤدّي إلى التعطيل (التسوية بين الخالق والمخلوق/ الموجود والمعدوم)، والتأويل بما هو عدول بالألفاظ عن معانيها الحقيقية، والإثبات والنفي، فالناظر لا مفرّ له من التشبيه، ولكنْ عليه أن يظلّ مشبهاً مضطراً لا مخيّراً.

أمّا فيما يتصل **بالأسماء الحسنى والتقرّب بالتسمية**، فإنّ العلاقة بين (الحسن) و(الاسم)، وبين (الحُسن في الاسم)، و(الدعاء بالاسم) هما مدارا البحث في أسماء الله الحسنى.

وقد انطلق طه عبد الرحمن، في معالجته لهذه المسألة، من مسلّمة مؤداها أنّ «ما كان من المعاني من إنتاج العقل المجرد» (ص34). فالمعاني

الموصولة بالأسماء الحسنى، وإنْ كانت دالة، عند المفسرين، على صفات العلو والشرف، فإنّ ذلك لا يمنع من التمييز بين اسم الجلالة (الله) باعتباره اسم ذات، والأسماء الحسنى بما هي أسماء صفات.

وقد بيّن أنّ الدعاء هو تسمية للذات الإلهية، بما لها من صفات وأفعال مميزة لها تختصّ بها، وهو ما جعل الدعاء بالأسماء الحسنى ليس مجرّد التعيين/التسمية، بقدر ما هو محاولة لتحقيق التقرّب، ذلك أنّ التسمية لا تقتصر على التعيين، وإنّما تتجاوزه لتشمل التقليب، والنداء، والوصف.

فالأسماء الحسنى تدخل في دائرة التقرّب، الذي يتجلّى في ركنين أساسيين هما: العقلانية والإحسان، فالتقرب يدفع بالمسمّى إلى اتخاذ مسلك عقلي مجرّد يطلب، من خلاله، معرفة الأسماء، فالأسماء ومدلولاتها من قبيل المعقولات. أمّا الإحسان، فيتمثل في أنّ الأسماء «تُحسن لمن طلب معرفتها بطريق العقل المجرّد، ولا شيء يمنع من أن يُحمل معنى الحُسن في الأسماء الحسنى على الوجه الذي تُحسن به هذه الأسماء لمن دعا بها، أو ذكرها، وأحصاها» (ص35).

ليخلص، بعد النظر في ركني التقرب بالتسمية، إلى أنّ نظرية التقرب بالأسماء نظرية وصفية في الأسماء، وهي تقوم على الدعاء بالاسم، وبأن الاسم يمكن ردّه إلى مجموعة من الصفات؛ التي يختصّ بها المسمّى، وبأنّ أسماء الصفات المعرفة (بالألف واللام أو بالإضافة) مرتبطة ارتباطاً مباشراً بـ: (الوجود)، و(الوَحدة).

وبناء على ذلك، يخلص إلى أنّ تعدد الأسماء لا يتنافى ووحدة الذات، على أنّ هذا التقرب يظلّ -في تصور طه عبد الرحمن- قاصراً؛ ذلك أنّ الدعاء بالأسماء الحسنى يقوم، في الأساس، على ذكر المسمى باسمه، يضاف إلى ذلك أنّ المعرفة الحاصلة في الأسماء تظلّ معرفة قائمة على جملة من التصوّرات الذهنية والمعاني العقلية، على أنّ أهمّ وجوه القصور -في تقديره- يتمثّل في أنّ التقرب بالأسماء الحسنى يؤدي، بالضرورة، إلى

الوقوع في التشبيه الاضطراري والخفي؛ لينتهي إلى أنّ مسألة حدود العقل المجرّد، فيما يتعلق بمسألة الألوهية وأسماء الله الحسنى، متعلقة، في الأساس، بأوصاف ثلاثة، وهي الوصف الرمزي، والوصف الظني، والوصف التشبيهي.

أمّا الفصل الثالث، فخصّصه الباحث للنظر في **(الحدود العامة للعقل المجرد)**، وتنقسم الحدود العامة، عند طه عبد الرحمن، **إلى** الحدود المنطقية، والحدود الواقعية، والحدود الفلسفية، **فالأولى تتفرّع إلى** عدم البتّ وعدم التمام من جهة، والعجز عن رفع الحدود المنطقية من جهة أخرى. أمّا الحدود الثانية، فهي تقوم على النسبية، والاسترقاقية، والفوضوية، في حين تُبنَى الحدود الفلسفية (الثالثة) **على** مادية العقلانية المجرّدة (التظهير/ التحييز/ التوسيط)، وملازمة **العقلانية للعقل المجرّد** (تجاوز النظريات العلمية بعضها لبعض/ خلوّ بعض الأنساق من الضوابط المشهورة للعقلانية/ إباحة الضرورة العلمية للأخذ بالمتناقضات)، وعدم وجوب العقلانية المجرّدة (الصفة العرضية للموروث الفكري/ الإمكان المبدئي لقيام عقلانية غير مجرّدة).

وقد قاد البحث، في شأن الحدود الثلاثة، طه عبد الرحمن، إلى القول: إنّ الحدود المنطقية لا تمكّننا من إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ذلك أنّ ثمّة حقائق لا سبيل، البتة، إلى تعقّلها. أمّا فيما يتصل بالحدود الواقعية، فهي تؤكّد أنّ قوانين العقل المجرّد غير مشتركة، وهي غير كلية من جهة، ومن جهة أخرى، إنّ امتلاك الإنسان للتقنية لم يحقّق له السعادة والرخاء، بقدر ما أوجد «كوناً تقنياً» (ص45) يحكمه مبدآن؛ مبدأ عقلاني يتمثل في أنّ (كلّ شيء ممكن)، وآخر لا أخلاقي يتمثل في (كل ما كان ممكناً وجب صنعه). فإذا بالإنسان يتجاوز الموانع الأخلاقية، ويتحول إلى عبد للتقنية، وعن ذلك تنتج الفوضوية. أمّا الحدود الفلسفية، فهي تؤكّد أنّ العقل المجرّد هو «أقرب إلى طبيعة تمديدية (أي: يصبغ الأشياء بصبغة مادية) منها إلى طبيعة تجريدية» (ص47).

الباب الثاني: العقل المسدَّد وآفاته:

ينتقل طه عبد الرحمن، في الباب الثاني، من دراسة (العقل المجرد وحدوده)، إلى دراسة (العقل المسدّد وآفاته). وفي **مقدّمة هذا الباب**، سعى إلى تبيّن وجوه تنقيح العمل للعقل المجرّد من جهة، ومن جهة أخرى، وقف على الآفات التي تلحق بالعقل المنقّح، الذي وسمه بالعقل المسدّد، عادّاً الممارسة الفقهية والممارسة السلفية أهمّ أشكال (العمل الشرعي)، وهما، عنده، ينطويان على آفات عديدة تتمثّل في وضع حدود جديدة، تجلّت في وضع الممارسة الفقهية لـ (آفات خلقية)، في حين كانت الممارسة السلفية، في منزعها السياسي ومسلكها العقلاني، مؤسسة لـ (آفات علمية).

وقد خصّص الباحث **الفصل الأول للنظر في مقدّمتي العقل المسدّد**، وهما: (الصفة العلمية)، و(دخول الآفة) على العقل المسدّد، ففي الأول عرّف المقصود بالعقل المسدّد، فهو يقوم على القول: إنّ «الفعل المعتبر فيه ليس أيّ فعل كان، وإنّما هو فعلٌ شرطُه أن يتّصف بالأوصاف الثلاثة [..]، وهي: الموافقة للشرع، واجتلاب المصلحة، ثمّ الدخول في الاشتغال» (ص58).

وقد قاده هذا التصوّر إلى التمييز بين العمل الشرعي والعمل غير الشرعي؛ الذي يقوم، بالأساس، على صفات ثلاث، وهي: الصفة المادية، والصفة السطحية، والصفة الذاتية، وهي صفات تحول دون (الدخول في الاشتغال)، بما هو «خروج من وصف النظر إلى وصف العمل» (ص 61)، وللاشتغال/ الممارسة وظائف أربع هي: التشخيص، والتشريف، والتوسيع، والتصحيح، وهي تؤكّد أنّه (الاشتغال) تجسيد للعمل، وتصحيح للسلوك.

أمّا المقدّمة الثانية، فدارت على الآفات الناشئة عن الممارسة العقلانية الإسلامية، في الجانب الفقهي، والجانب السلفي، فالعقل المسدّد بدا، في الممارستين، «العقل المجرّد، وقد دخله العمل الشرعي» (ص67).

وقد توسّع الباحث في أبعاد هذه الآفات ومظاهرها في الفصل الثاني الموسوم بـ: (**الممارسة الفقهية والآفات الخلقية للعقل المسدّد**)، والفصل

الثالث الموسوم بـ: **(الممارسة السلفية والآفات العلمية للعقل المسدّد)**، ففي الفصل الثاني، يرى طه عبد الرحمن أنّ الاشتغال بالفرائض جعل عملية التقرّب تتخذ شكلاً (قربانياً)، وبهذا الشكل، أصبحت الممارسة الفقهية ممارسة مُؤسسة لآفات خُلقيّة تجلّت في آفات: التظاهر، والتكلّف، والتزلّف، والتصرّف (تعظيم أعمال الذات/ تحقير أعمال الغير)، والتقليد، وهي آفات تؤدّي إلى التساهل في صدق الأعمال، وهو ما يحرم المتقرّب من التوفيق الإلهي. أمّا الممارسة السلفية، ففي مواجهتها للطرق الصوفية، أنتجت جهازاً مفهومياً يقوم على التبديع؛ الذي انتهى إلى تجميد الأمّة، وظهور آفة التجريد، وآفة التسيس، بما هي ترك للأخذ بالمعاني الروحية، وترك للعمل بالقواعد الأخلاقية، وترك للاستقامة.

أدّت الدعوة إلى الرجوع إلى السلف إلى الإخلال بمبدأ التوازن بين العوامل الدينية، والنظرية السياسية؛ فالعقل المسدّد، في مستوى الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، يقوم على الأفعال الاعتقادية؛ التي تؤدّي إلى تفاوت بين العمل والمقاصد، أو الوقوع في التقليد حيناً، وإلى قصر التأمّل في النصوص على العقل المجرّد حيناً آخر.

إنّ العقل المسدّد، وإنْ كان أعلى منزلة من العقل المجرّد، وذلك بالنظر إلى أنّ الممارسة الشرعية الإسلامية تسعى، في المستوى الفقهي والمستوى السلفي، إلى تجاوز حدود العقل المجرّد، فإنّ العقل المسدّد «لا يستنفد كلّ الإمكانات والاستعدادات العقلانية؛ التي تبقى في مقدور الإنسان» (ص115).

وفي هذا السياق، يرى الباحث أنّ العقل المسدّد، متى نزّلناه في حيز التجربة الحيّة، غدا عقلاً جديداً وَسَمَه بالعقل المؤيّد، باعتباره تجاوزاً للحدود والآفات، وتحقيقاً للكمالات.

وقد خصّص، للنظر في **(العقل المؤيّد و كمالاته)**، الباب الثالث، الذي بيّن فيه كيف يتدارك العقل المؤيّد الآفات الخلقيّة والعلمية؛ التي يقع فيها

العقل المسدّد، وذلك من خلال النظر في الممارسة الصوفية؛ التي تقوم على الاستغراق في الاستعمال الشرعي، فالممارسة الصوفية قائمة على الصفة التجريبية، التي ترتكز على مقدّمتين أساسيتين، وهما العبنّة والعبدية، وهو ما يمكّن العقل المؤيّد من تجاوز العقل المجرّد؛ الذي اقتصر على معرفة الصفات، والعقل المسدّد القائم على معرفة الأفعال، وذلك بطلب معرفة الذوات، التي لا يمكن الوصول إليها بالنظر أو الاشتغال (العمل)، وإنّما باجتماعهما وتكاملهما، وهو ما يمكّن المتقرّب من بلوغ مرتبة الإخلاص؛ التي تتطلب، بالضرورة، التخلّص من (طلب الانتفاع بالعمل)، و(الرغبة في تعظيم العمل)، و(الميل إلى إسناد العمل إلى الذات)، و«هي أمور تنتهي بالمتقرّب إلى إدراك تقدّم المنّة الإلهية، ودورها في سداد العمل الشرعي، ووظيفتها في التحقّق الخلقي للأفعال، [وهو ما يجعله يـ]أخذ في التوجّه إلى الاستقلال عن التبعية العلمية، والتقيّد بالتبعيّة الأصلية» (ص138)، ومن شأن نوال المتقرّب درجة العبدية أنْ يُخرجه من الافتقار إلى الغنى، ومن الاضطرار إلى الاقتدار.

وبهذا المعنى، إنّ العقل المؤيّد يتيح للإنسان القدرة على اتّقاء الآفات الخلقية والعلمية، وهو ما يجعل التجربة الصوفية تجربة حيّة توفّر له (أكمل طريق في التعقّل)، ولا يكون التعقّل كاملاً إلا إذا استوفى [شروطاً ثلاثة تتمثل في] تلازم العلم والعمل من جهة، وأنْ تكون معرفة موضوع أيّ علم (نابعة) من معرفة الله من جهة ثانية، وأنْ تكون في «الممارسة العقلية متّسع للاستزادة الدائمة» (ص149)، من جهة ثالثة.

فالتجربة الصوفية -في تقدير طه عبد الرحمن- تتجلّى في جانبين هما: التحقيقي والتخليقي، ولكي يبيّن المؤلّف وجوه تميّز العقل المؤيّد من العقل المسدّد، أو العقل التجريبي، نظر في الموضوعين اللذين سبق أن تناولهما أثناء التطرّق إلى العقل المسدّد، والعقل التجريبي، وهما مسألة الألوهية، ومسألة (الأسماء الحسنى).

وقد أدّى النظر في خصائص الممارسة الصوفية، والكمالات التحقيقية للعقل المؤيّد، إلى القول: إنّ التصوف يقوم على المحبّة؛ التي توفّر للصوفي القدرة على إدراك أعيان الأشياء، عن طريق إدراك الذات. وبهذا المعنى، يكون الاستدلال على الألوهية بغير طريق النظر المجرّد، ومن شأن الممارسة الصوفية أنْ تجعل الصوفي ميّالاً إلى الكسب؛ «لأنّه محفوظ من التملّك، الذي يتطرّق إلى الكسب لدوام انشغاله بالقرب، ولا الميل إلى ترك الإصلاح؛ لأنّه محفوظ من التسيُّس؛ الذي يطرأ على الإصلاح» (ص182).

أمّا الفصل الثالث؛ الذي عنوانه (**الممارسة الصوفية، والكمالات التخليقية للعقل المؤيّد**)، ففيه انتهى الباحث إلى أنّ التقرّب بوساطة العقل المؤيّد أفضل من التقرّب بالعبادة القائمة على العقل المسدّد، ذلك أنّ الاستغراق في العمل يجعل الصوفي متحققاً ومتخلّقاً.

وهو ما يجعل المتقرّب أنموذجاً يُقتدى به، وذلك بالإتيان بعمليتين متداخلتين هما: التطهير العيني، والترسيخ العبدي، وذلك بقصد تجاوز الصعوبات، والعوائق التجريبية والمعرفية، سعياً إلى بناء تكامل بين المادي والروحي. أمّا الوسيلة، فتتمثّل في التعبير الإشاري؛ الذي يتجدّد بتجدّد النموذج.

إنّ التصوف يتأسّس على صفة إلزامية بين العلم والعمل، ومعرفة الأشياء، ومعرفة الله، وهو ما يجعل من التجربة الصوفية تكليفاً بمهمّة التخليق؛ الذي يرتقي إلى مرتبة الأمانة، ذلك أنّ التخليق فعل اضطراري للمقرّب، ومظهر من مظاهر المحبّة، فـ«التخليق مهمّة تكليفية، بمعنى أنّ المقرّب يؤدّي الوظيفة بقهر الإيجاب [... أمّا] من ينهض إلى التخليق بغير إيجاب، وبمحض الاختيار التجريدي، أو بمحض القرار التسديدي، فإنّما يكون قد اغتصب هذه الوظيفة اغتصاباً» (ص209).

* * *

قراءة في كتاب

قضايا في نقد العقل الديني

كيف نفهم الإسلام اليوم؟

للمفكّر الجزائريّ محمّد أركون

محمّد إدريس[1]

تمهيد:

يُعَدُّ محمد أركون (1928-2010م) أحد أهم المُفكّرين العرب المعاصرين؛ الذين راموا تجديد أسس القراءة النقدية للفكر الإسلامي، ويُعدّ الكتاب، الذي نحن بصدد قراءته (**قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟**)[2]، من أهمّ مؤلّفاته في هذا المجال؛ إذ عدّه الناشر المقدمة الإبستمولوجية للمشروع الأركوني، «ففيه يتحدّث عن الصعوبات المعرفية، التي تحول بينه وبين التواصل مع الجمهور الإسلامي العريض»[3]، ويعود الأمر -في تقدير صاحب الكتاب- إلى أنّ مشروعه

---

(1) باحث من تونس.

(2) انظر: أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1998م.

(3) المصدر نفسه، غلاف الكتاب.

النقدي لا يعترف بالمحظورات، ويسعى إلى تفكيك جميع البنى التي بُني عليها (العقل الديني).

مكوّنات كتاب (قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟):

إذا ما تأمّلنا الكتاب، موضوع القراءة، ألفيناه منقسماً إلى فصلين كبيرين يتمثّل الأول في خمس مقالات، نُشر بعضها في مجلات متخصصة في الثقافة العربية الإسلامية، أو ضمن أعمال ندوات علمية هنا وهناك، وبعضها الآخر يُنشر في الكتاب لأوّل مرّة، وقد وُسِمت المقالات بـ:

المقال الأوّل: كيف ندرس الإسلام اليوم؟ التواصل المستحيل (ص17-61، ما يساوي 44 صفحة).

المقال الثاني: خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها، دراسة حول أعمال المؤرّخ الفرنسي كلود كاهين (ص63-152، ما يساوي 98 صفحة).

المقال الثالث: الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة (ص153-197، ما يساوي 54 صفحة).

المقال الرابع: إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل (ص199-227، ما يساوي 28 صفحة).

المقال الخامس: التسامح واللا تسامح في التراث الإسلامي (ص229-271، ما يساوي 42 صفحة).

أمّا القسم الثاني من الكتاب (الملحق)، فتكوّن من أربع مقابلات أجراها المترجم هاشم صالح مع محمّد أركون، في فترات متباعدة، خلال سنتين، وهي:

المقابلة الأولى: الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي المعاصر (ص274-297، ما يساوي 26 صفحة).

المقابلة الثانية: تشكّل الأصولية، التفاوت التاريخي، وتوليد فكر نقدي جديد عن التراث (ص298- 311، ما يساوي 13 صفحة).

المقابلة الثالثة: المثقّفون العرب والغرب: عصر التنوير الحداثة وما بعد الحداثة (ص312-324، ما يساوي 13 صفحة).

المقابلة الرابعة: الظاهرة الأصولية وإشكالاتها (ص325-333، ما يساوي 9 صفحات).

وما يُستفاد من توزيع صفحات الكتاب، على النحو الذي أشرنا، تفاوت المقالات المكوّنة للقسم الأول، والمقابلات المشكّلة للملحق، من ذلك أنّ المقال الثاني (**خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها، دراسة حول أعمال كلود كاهين**) جاء في ثمانٍ وتسعين صفحة، في حين جاء المقال الرابع (**إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل**) في ثمانٍ وعشرين صفحة، وكذا الأمر، بالنسبة إلى الحوارات، التي أجراها هاشم صالح مع محمّد أركون، فالمقابلة الأولى الموسومة بـ: (**الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**) جاءت في ستٍّ وعشرين صفحة، في حين اقتصرت المقابلة الرابعة الموسومة بـ: (**الظاهرة الأصولية وإشكالاتها**) على تسع صفحات.

أيعني ذلك أنّ الإشكاليات الموصولة ببعض المقابلات والمقالات أكثر غموضاً، وتحتاج إلى المزيد من التوضيح، مقارنةً بغيرها من الإشكاليات المتعلقة ببقية المسائل المعالجة في الكتاب، أم أنّ محمّد أركون كان يقمع القلم، ويكتفي بالإشارة، دون التصريح، في مواضع دون مواضع أخرى؟

مجالات اشتغال الفكر الأركوني:

إنّ المتأمّل في محتوى القسمين، يلحظ، بيسر، أنّهما متكاملان متجانسان، فالحوارات/ المقابلات جاءت لتضيء ما ورد غامضاً ملتبساً غير بيّن في المقالات المكوّنة للقسم الأول؛ ذلك أنّ القسمين متصلين بإشكاليات متداخلة، ويمكن اختزالها في مجالات أربعة رئيسة هي:

المجال الأوّل: تجديد طرق التفكير في الموروث الديني والإرث الثقافي الإسلامي، في الدراسات العربية الإسلامية، والدراسات الغربية، لاسيما الدراسات الاستشراقية.

المجال الثاني: خصائص الخطاب الأصولي في مستوى الرؤية والطرح والآثار.

المجال الثالث: العوائق الإبستمولوجية؛ التي تمنع الباحثين العرب والغربيين من إقامة قراءات نقدية جديّة للفكر الإسلامي، وخطاب الحداثة، وخطاب ما بعد الحداثة.

المجال الرابع: آليات تفكيك بنية العقل الديني، وإعادة تشكيله، بما يوافق الواقع المعيش، وحاجات المسلمين، وما تفرضه عليهم العولمة.

واللافت للانتباه أنّ محمّد أركون، في تناوله الموروث الديني، ينطلق من سؤال محوريّ تكرّر في مواضع عديدة في الكتاب، بدءاً من عنوان المقال الأول، وهو (**كيف ندرس الإسلام اليوم؟ التواصل المستحيل**).

إنّ نصّ عنوان المقال الأول يختزل -في تقديرنا- الرؤية الأركونية، وذلك بالنظر في المقابلة القائمة بين التواصل/الاستحالة من جهة. ومن جهة أخرى، إنّ السؤال: «كيف ندرس الإسلام اليوم؟» يقوم -في تقديرنا- على فرضياتٍ، منها أنّنا لم ندرس الإسلام البتّة إلى اليوم، ومنها أنّ طرق دراسته التقليدية (المنزع التمجيدي، المنزع الاستشراقي،...) قاصرة عاجزة عن تبيّن ماهية الإسلام وجوهره. وبناء على ذلك، إنّ ما أُنجِز لا يحقّق المراد، والدليل على ذلك -في تصورنا- أنّ الانتقال من السؤال: «كيف نفهم الإسلام اليوم؟»[1]، إلى السؤال «كيف ندرس الإسلام اليوم؟»[2] ينطوي على ربط واضح بين المسألتين (الدراسة/الفهم)، فنحن ندرس الإسلام لنفهمه،

---

(1) المصدر نفسه، نص عنوان الكتاب.

(2) المصدر نفسه، نص عنوان المقال الأوّل.

وكأنّنا لم ندرس الإسلام إلى اليوم، ولكن من نحن؟ هل يحيل الضمير (نحن) على المسلمين، وأيّ صنف من المسلمين تراه يقصد؟ هل المقصود بـ: (نحن) المفكرون المسلمون المجدّدون، أو المقصود به عامة المسلمين، أو أنّ الضمير يتجاوز هؤلاء وأولئك، ليطال الباحثين في العقل الديني الإسلامي من مسلمين، وعرب، ومستشرقين، وباحثين غربيين؟

يبدو أنّ الحدود بين هذه الدوائر المعرفية، عند محمّد أركون، لا وجود لها؛ إذ لا بدّ من دراسة الإسلام دراسةً علميةً نقديةً في جميع أبعاده من قبل الجميع، مسلمين كانوا أم مستشرقين، أم...، ولا غرابة في ذلك، ففي المقالات والحوارات المكوّنة للكتاب، لهج محمّد أركون بأسماء المستشرقين ناقداً بعضهم، ومثمناً أعمال بعضهم الآخر، فالمقال الثاني، من القسم الأول، من الكتاب، خصّصه لدراسة أعمال الباحث الفرنسي كلود كاهين. ولسائلٍ أنْ يسأل: ما الجامع بين المقاربات الاستشرافية وقضية الأصولية، أو قضية التسامح واللا تسامح، وغيرها من القضايا التي عالجها محمّد أركون في الكتاب.

لقد وضّح أركون العلاقة بين تلك المجالات البحثية بالقول: إنّ «العقل الدوغمائي هو أهم العوائق التي تمنع الباحث من بناء رؤية إسلامية للفكر الإسلامي، وهي دوغمائية لا تقتصر على الأصوليين؛ بل هي تطال أغلب المستشرقين، وجماعة من الباحثين الغربيين المهتمين بالدراسات الإسلامية. والدوغمائية، في أبسط تعريفاتها، عند محمد أركون، "قوّة بنيوية تكوينية... تؤدي إلى غلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً، وتحوّل ما كان يمكن التفكير فيه؛ بل يجب التفكير فيه، إلى ما لا يمكن التفكير فيه"»[1].

وبهذا المعنى، تنطوي الدعوة إلى نقد العقل الديني على دعوة إلى نقد أساليب قراءة الموروث الديني في البيئة الإسلامية، أو الدراسة الاستشراقية.

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

فالعوائق متنوّعة -في تقدير محمّد أركون- لها أبعاد متعدّدة، فبعضها موصول بالمادة التراثية المدروسة؛ التي تمثّل مدار النظر النقدي، وبعضها مُتعلّق بطرق اشتغال البعد الديني عند المسلم الأصولي، وبعضها الآخر ناتج عن سوء فهم الغرب للفكر الديني الإسلامي، فَهُمْ أسّسوا صورة نمطية لها مسلماتها التي سيّجت كلّ محاولة تروم قراءة الموروث الديني. ويقول في ذلك: «إنّ الكتب ذات الطابع الصحفي السريع تهيمن على السوق. لماذا؟ لأنّها تركّز اهتماماتها على الموضوعات المثيرة، كالعنف السياسي، والخطابات الأصوليّة»[1].

فالعوائق، إذاً، مزدوجة من جهة مواقف الغرب من المثقّفين العرب المهاجرين، أو من جهة بنية الثقافة الإسلامية، وعداؤُها للمثقّفين العرب المجددين؛ الذين يجدون أنفسهم إزاء خطاب عدائي، أكثر خطراً من الخطاب الأول (الغربي/التحقيري)، ذلك أنّ الخطاب الثاني يقوم، بالأساس، على منطق «التكفير، والملاحقات القضائيّة على الكتب والمنشورات، ثمّ السجن، وأحياناً التصفية الجسديّة (الاغتيالات). هذا هو مصير المثقّفين النقديين في العديد من البلدان العربيّة والإسلاميّة»[2].

موقف أركون من المشاريع البحثية العربية المعاصرة:

النزعة التقليدية -في تصور محمّد أركون- وإنْ لم تكن خاصة بالفضاء الإسلامي، أكثر من الفضاء الغربي انغماساً في النزعة التقليدية، وهو ما تجلّى -في تقديره- في محاولات المفكرين العرب أمثال: محمّد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمّد قبلي،...، فعلى الرغم من تسلّح هؤلاء بآليات البحث الأكاديمي، فإنّهم لم يستطيعوا -في تقدير محمّد أركون- الغوص في عمق الإشكاليات.

---

(1) المصدر نفسه، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص5.

وما يلفت الانتباه، في خصوص موقف أركون من المشاريع البحثية العربية/الإسلامية المعاصرة، أمران؛ **أولهما**: اعتداد المؤلّف بنفسه، **وثانيهما**: عدم تردّده في توجيه سهام النقد اللاذع للمفكرين العرب أمثال: المغربي محمّد عابد الجابري، والتونسي هشام جعيط،...، واقتصر إعجابه على ما كتب المغربي عبد الله العروي، بيد أنّ إعجابه بهذا المفكر لم يخلُ من إشاراتٍ فيها تلميح إلى أنّ عبد الله العروي **إنْ هو إلّا صدى لفكر محمّد** أركون، وإنْ لم يُحِل عليه(1).

ويعيد محمّد أركون نزوع المفكرين العرب المسلمين إلى الرؤية التقليدية(2) إلى سيطرة النزعة اللا تاريخية، وهو، بذلك، يكون قد ميّز بين أمرين هما: الحداثة ظاهرةً فكريةً، والحداثة بمفهومها الزمني، فإلى جانب إشادته بمفكرين عرب قدامى أمثال: ابن رشد الحفيد، وأبي عثمان الجاحظ، وأبي حيّان التوحيدي، يُشير محمّد أركون إلى وجود مشاريع فكرية نقدية قديمة متميزة، ومثال ذلك مشروع جلال الدين السيوطي في كتاب **(الإتقان في علوم القرآن)**، الذي: «كان ينبغي على المفكّرين المسلمين، أو العرب، أن يستعيدوا هذا المشروع عن طريق توسعته، وتحديثه»(3).

---

(1) يتحدّث محمّد أركون عن موقفه من كتاب: مفهوم العقل، للمفكّر المغربي عبد الله العروي، فيقول: «أشعر بالسعادة إذ أجد في عبد الله العروي رفيق درب [... تناول بالبحث إشكالياتٍ] كنت قد ركّزت عليها في كتابي (نقد العقل الإسلامي) الصادر عام 1984م. بعد أن اطلعت على كتابه، وجدت أنّ نقاط الاتفاق بيننا، فيما يخصّ التوجّهات الأساسية في النقد، عديدة جدّاً، إلى درجة أنّي دُهشت؛ لأنّه لم يُشِر إلى أيّ كتاب من كتبي، أو إلى أيّ فكرة من أفكاري». انظر: المصدر نفسه، ص 55-56.

(2) وجّه محمّد أركون نقداً لاذعاً لكتاب: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، للباحث التونسي هشام جعيط، ولمشروع الباحث المغربي محمد عابد الجابري، في: نقد العقل العربي، عادّاً أنّهما لم يبلغا شأواً كبيراً في توظيف المنهج التاريخي، وأنّه كان بإمكانهما تقديم ما هو أفضل بكثير لو لم يتحاشيا الموضوعات الحارقة، والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسيّ، وتحرّرا تماماً من أسر العقليّة التقليديّة. انظر: المصدر نفسه، ص55.

(3) المصدر نفسه، ص60.

وقياساً على هذا المشروع، يرى محمّد أركون أنّه: «يمكننا أنْ ننخرط في كلّ البحوث الابتكاريّة؛ التي تؤديّ إلى فهم صحيح للوظائف الثقافيّة، والنفسيّة، والسياسيّة، والأخلاقيّة؛ التي تقوم بها الأديان. ويمكننا أنْ نفهم، بشكل أفضل، الدور الذي تلعبه (كذا) في نشأة الحضارات، وتوسّعها، وانهيارها أو تفكّكها»[1]. وفي المقابل، ينبّه محمّد أركون على مشاريع حديثة في الزمن، لكنّها تصدر من رؤية تقليدية.

ويواصل، في هذا التمييز بين الظواهر، فيكشف، في أجزاء عديدة من الكتاب، عن المفارقات التي قام عليها خطاب الحداثة عند المفكرين العرب المعاصرين، وهو، بذلك، يشير إلى مجموعة من العوائق؛ التي تعوق نشر الفكر الديني النقدي المعاصر؛ إذ إنّ: «الكتاب العلميّ لا ينتشر إلّا بصعوبة في البلدان الإسلاميّة، وذلك لأسباب شتىّ، فهناك، أوّلاً، سعره المرتفع، الذي يتجاوز إمكانيات الطلّاب والراغبين في العلم عموماً. وهناك، ثانياً، مشكلة استيراد الكتب المؤلّفة باللغات الأوروبيّة، وهناك، ثالثاً، المراقبة الدائمة المفروضة على الكتب، سواء من جهة السلطات القائمة، أم من جهة ذلك القطاع»[2].

منهجية محمّد أركون في نقد العقل الديني:

حدّد محمّد أركون خياراته المنهجية بوضوح، فهو يدعو إلى اعتماد مقاربة منهجية تأخذ بشتات علوم عديدة، مثل: علم الاجتماع، والأنتربولوجيا، وعلوم اللغة، وعلم تاريخ الأديان/ علم الأديان المقارن، وغير ذلك من العلوم؛ ليصل بنا إلى رؤية وَسَمها بـ: «الإسلاميات التطبيقية»[3]، وهو يسعى، من خلال هذا المشروع، إلى تفكيك بنية العقل

(1) المصدر نفسه، ص61.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) يقول محمد أركون في هذا الصدد: (إنّ الإسلاميات التطبيقية ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة، ومن وجهة نظر إبستمولوجية، =

الإسلامي، ويبدو أنّه قد استعار من إيمانويل كانط (1724م-1804م) (Emmanuel Kant) التصوّر العام لمفهومي النقد والعقل من كتب الفيلسوف الألماني، وفي مقدّمتها كتاب (**نقد العقل الخالص**)[1].

إنّ «الإسلاميات التطبيقية» تسعى إلى نقد العقل الإسلامي، باعتباره عقلاً «دوغمائياً»[2]، وهذا العقل هو عقل الإنسان المسلم اليوم؛ الذي لا يزال منغلقاً داخل (السياج الدوغمائي المغلق)، والسياج الدوغمائي مصطلح من نحت محمد أركون، ويقصد به الأنظمة المشكّلة للعقائد الإيمانية الخاصة

= فإنّ الإسلاميات التطبيقية تعلّمنا أنّه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنّها، في كلّ مساراتها، تعددية المناهج الفاحصة، من أجل تجنّب أيّ اختزال للمادة المدروسة).

(1) Ù Kant (Emmanuel): Critique de la raison pure, puf, 1975

(2) إنّ العقل الإسلامي، عند محمّد أركون، هو عقل السياج الدوغمائي المغلق. فنتيجة لإيمان المسلمين بالمصدر الإلهي للعقل، يصبح التدخّل الإلهيّ في التّاريخ واضحاً وجليّاً، فالوحي هو مصدر المعرفة الكليّة، وبهذا الشكل يتعطّل عمل العقل، أو يصبح دون عمل، والنتيجة أنّ النظرية الإسلامية للوحي، تُغلق حرية البحث أمام العقل البشريّ. فالعقل القرآنيّ، مثلاً، هو (عقل التعرّف على الشيء)، وليس (العقل الذي يندفع لمعرفة الشيء)، والفرق بينهما كبير. فالقرآن الكريم، في ذكر كلمة (يعقلون) (22 مرة)، وكلمة (تعقلون) (24 مرة). [راجع: عبد الباقي (محمّد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، ط3، 1992م، ص 594 - 595]، والتي يتّخذ منها بعض المفسّرين الإسلاميين دلالةً على تكريم القرآن الكريم للعقل البشري، ودعوته للتفكير والتدبّر في هذا الكون، لم يقصد بها القرآن الكريم -حسب أركون- السعي إلى معرفة الشيء، ولكن التعرّف إلى شيء موجود مسبقاً، ومنذ الأزل. وبهذا يتحوّل دور العقل من دور الإبداع، والاكتشاف، والخلق، إلى دور التعرّف و(الأرشفة) والحفظ، دون محاولة تغيير، أو تبديل معرفة طبيعة الشيء. وبهذا، انتفى دور العقل في النقد، والتفكيك، وإعادة التركيب.

لمزيد من التوسّع، في هذه المسألة، انظر: الفجّاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2005م، لا سيما القسم الثاني من الكتاب الموسوم بـ: العقل الإسلامي عند محمّد أركون بنية ومفهوماً، ص67 -113.

بكلّ دين، والتي بقيت في منأى عن كلّ تفحص نقدي، أو علمي، بسبب سطوة النظرة الإيمانية التقليدية، وهذا الرفض يأتي من اعتقاد المؤمن التقليدي بأنّ تراثه مقدس، وبأنّه يعلو على التاريخية. وفي هذا السياق يقول محمّد أركون: «يعلم الباحثون في العلوم الإنسانية أنّ الفاعلين الاجتماعيين (البشر) يلجَؤُون، باستمرار، إلى عمليات نزع الصبغة التاريخية عن تراثهم؛ من أجل أن يتماشى ماضيهم الديني والثقافي والسياسي، مع همومهم ومشاكلهم في الوقت الحاضر»[1].

ولأنّ النقد -في تصور محمّد أركون- يقوم، في الأساس، على عملية التفكيك، فإنّه يتطلب، بالضرورة، الحفر في الأسس المشكّلة للفكر، بقصد إعادة بناء رؤية واضحة للموروث الديني والثقافي. وبهذا المعنى، يصبح النقد -عند محمّد أركون- فهماً للإسلام.

فالسؤال الأول؛ الذي ينطلق منه المؤلّف في عنوان الكتاب (كيف ندرس الإسلام؟) هو سؤال حول المقاربة والآليات، وهو، أيضاً، سؤال عن العوائق. أمّا السؤال الثاني؛ الذي ينطلق منه في مقاله الأوّل، وهو «كيف نفهم الإسلام؟» فهو، في الأساس، سؤال عن الآليات، والوسائل، والأدوات، التي بها نتجاوز (العقل الدوغمائي) إلى (العقل النقدي).

وفي هذا المقام، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ محمّد أركون يفهم الدوغمائية على أنّها وثوقية تنزع عن الإسلام البعد التاريخي، ولذلك يقول: إنّ مشروعه هو: «نقد العقل السياسي، أو العقل الشرعي، أو العقل الجدلي، أو العقل اللاهوتي، أو العقل الأخلاقي [...] فإنّما أهدف إلى استكشاف كلّ ما يتحكّم في نشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة، وقوى متصارعة، وأهواء متضادة، وتوترات داخل الذات، أو خارجية عنها»[2].

---

(1) انظر: أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص9 - 10.

إنّه يهدف، بهذه المُقاربة، إلى العودة إلى البنية العميقة الموجّهة للعقل الإسلامي؛ التي أسّس معارفها بالنظر في آليات الخطاب وتشكيله للمعنى، وتجاوز المنطوق به إلى المسكوت عنه، بقصد الكشف عن آليات اشتغاله؛ إذ لا مجال، البتة، لبناء خطاب حداثي، ما لم نفكّك الصعوبات والعقبات الإبستمولوجية؛ التي تحول دون تحرير العقل الإسلامي[1].

وفيما يتعلق بهذه المسألة، لا يخفي محمّد أركون هدفه الرئيس من مشروعه النقدي، فهو يسعى، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، إلى زحزحة الأسس الهشّة؛ التي ستظلّ عائقاً أمام تقدّم المسلمين، ذلك أنّنا لم نفكر فيها.

وما يشد الانتباه أنّ محمّد أركون، في صفحات عديدة من الكتاب، يستعمل مصطلحاً دقيقاً، وهو «الإسلام المغاربي»[2]، وكأنّه يراهن على بناء إسلام حداثيّ ينطلق من الفضاء المغاربي، باعتباره الفضاء الأكثر عقلانية من بقية الفضاءات الإسلامية (أركون لا يصرح بذلك).

من الواضح أنّ النقد، عند محمّد أركون، قام على محورين أساسيين هما: النقد الداخلي الموجّه إلى الموروث العربي، وبعض محاولات المفكرين العرب المعاصرين، والنقد الخارجي الموجّه إلى أغلب الباحثين المستشرقين، ولكنْ ما يلفت الانتباه، فيما يتصل بالممارسة النقدية، أنّ محمّد أركون لم يمارس أبداً النقد الذاتي؛ بل إنّه لم يصغ إلى الأصوات؛ التي تعالت مشيرةً إلى ما تعتقد بأنّه نقائص في مشروعه. ويبدو أنّ محمّد

(1) يقول أركون: «إنّ مشروعي في نقد العقل الإسلامي يُمثّل جزءاً لا يتجزّأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقّاً، والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر، وليس مناخاً واحداً فحسب. فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك، وإنّما المناخ الفكري الغربي، أيضاً. أنّي أهدف إلى تجاوز المنهجيّة الوصفية أو السردية.[...] أنّي أسلّط أضواء المنهجية النقدية التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية الإسلامية كما في الجهة الأوربية المسيحيّة أولاً ثمّ العلمانية». أُنظر: المصدر نفسه، ص 30 31.

(2) المصدر نفسه، ص39.

أركون بنى دوغمائية خاصة توازي السياج الدوغمائي القديم، فهو يصف المفكرين المخالفين له في الرؤية، مثل محمّد عابد الجابري، بأنّهم لم يفقهوا شيئاً، وبأنّهم أضاعوا الطريق الصواب[1].

ولعلّ المتأمّل في تطوّر فكر الرجل يلمح أنّه لا يمتلك قراءة واضحة للموروث الثقافي، فهو، مثلاً، يَعُدُّ العصر البويهي[2] ذروةَ الإنتاج العقلي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. وفي المقابل، كان العصر السلاجقي[3] أوّل

---

(1) يقول محمّد أركون: «إنّ المثقفين العرب (والمغاربة بشكل خاص) لا يستشهدون بعضهم ببعض. إنّهم يأنفون من ذكر أسماء بعضهم بعضاً [...] هذا الانغلاق السكولاستيكي داخل الذات يكلّف ثمناً باهظاً على صعيد الحياة الثقافية والمناقشة العلمية في المجتمعات العربية بشكل عام». المصدر نفسه، ص56. والسؤال الذي يطرح في هذا المقام: هل أحال أركون على المفكرين العرب/ المغاربة أم أنّه تعمّد استنقاص تجاربهم؟

(2) تُنسب الدولة البويهية إلى أسرة بني بويه (قبيلة فارسية أقامت في الجزء الغربي من بلاد فارس)، وقد ولّى الملك الديلمي مرداويج الزياري عليّاً بن بويه الكَرَجَ، وقد استطاع علي، بعد مهلك مرداويج، ضمّ أصفهان والري والأهواز... إلى سلطانه. أما دخوله إلى بغداد فكان بطلب من الخليفة العباسي المتقي لله؛ الّذي كان يريد التخلّص من نفوذ الجنود الأتراك، فقَدِمَ الأمير البويهي إلى بغداد سنة 334هـ في عهد الخليفة المستكفي بالله بعد أنْ خرج منها الأتراك. وقد دام الوجود البويهي في بغداد 113 سنة، بدءاً من 334 هـ إلى 447 هـ (تاريخ انتصاب السلاجقة في بغداد). أُنظر: منيمنة، حسن، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي (مقاطعة فارس)، سلسلة دراسات في التاريخ العباسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، (دون مكان)، 1987م، ص198.

(3) تُنسب الدولة السلجوقية إلى سلجوق بن دقاق مقدّم الأتراك الغُز، و هي قبائل تركمانية (تركستان اليوم)، و يُعدّ طُغْرُلْ بَك أهم الملوك السلاجقة، ففي عهده امتد النفوذ السلجوقي إلى بلاد فارس والعراق، إذ استطاع طغرل بك كسب تأييد الخليفة العباسي القائم بأمر الله، فأصبح السلاجقة أصحاب القرار في بغداد بعد قتل الملك البويهي الرحيم أبي نصر (440 هـ/ 447هـ) بمباركة من الخليفة العباسي القائم بأمر الله (أبو جعفر بن عبد الله) (391 هـ/ 467هـ). أُنظر: البكجري الحنفي، علاء الدين مغلطاي، (ت 762هـ)، مختصر تاريخ الخلفاء، تحقيق آسيا كليبان علي البارح، دار الفجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط1، 2001م، ص ص 144-145.

الانحدار والانحطاط والتراجع، من خلال تكريس الفكر المدرسي التلقيني. وهنا، يمكن للمرء أنْ يتساءل: ألم يكن البويهيون من مؤسسي المدارس الشيعية التلقينية؟ وكيف يتمّ الانحدار والتراجع الفكري في فترة قصيرة بين البويهيين والسلاجقة؟ ألا يكون للانحدار السلجوقي بذرات موجودة في الفترة البويهية؟

أمّا موقف محمّد أركون من المعتزلة حُماة العقل وأنصاره، من خلال القول بـ: (خلق القرآن)، فهو -في تقديرنا- موقف يحتاج إلى مراجعة، وإعادة نظر، ذلك أنّ الموقف المُعتزلي هو، في الجوهر، موقف إيديولوجي، شأنه، في ذلك، شأن أغلب الخطابات الكلامية السائدة آنذاك، فالمذهب المعتزلي لم يكن بمعزل عن تأثير السلطة السياسية[1].

أمّا موقف محمّد أركون من الدراسات الاستشراقية، ففي تصوّره تعميم؛ إذ يرى أنّها دراسات لم تهتمّ بالهامش، بقدر ما اهتمت بالتاريخ، الذي أسسته الرؤية السياسية. وهذا الكلام غير دقيق، ذلك أنّ بحوثاً عديدة اهتمّت بالمُهمّشين، وكشفت المواضيع المسكوت عنها في هذا التاريخ، مثل دراسة الجنس في ألف ليلة وليلة، والفرق الكلامية المضطهدة (الخوارج، الحشاشون،...)، ونصوص مؤرخيها، إلى جانب الاهتمام بالمهمّشين اجتماعياً (الشطّار،...).

إنّ تراكم أسماء الباحثين الغربيين في مدوّنة محمّد أركون يوحي بأنّ الرجل مهووس بتطبيق المُحدث من النظريات، دون أنْ يتبيّن المرجعيات الثقافية المشكّلة له، فالرجل يشرّع لهذا الأمر بناءً على اعتقاده بأنّ الثقافات والأديان تخضع، في تشكّلها، لبنية واحدة في مستوى العقل الديني، وهو أمر يحتاج، اليوم، إلى تأكيد، في ظلّ البحوث المقارنة، التي تقول: إنّ الائتلاف بين الأديان يظلّ موصولاً بالظواهر التعبدية، والممارسات

---

(1) أُنظر، فيما يتعلق بهذه المسألة، بو هلال، محمد، إسلام المتكلّمين، دار الطليعة للطباعة والنشر، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدّداً، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.

الطفسية، ولا يتصل أبداً بالجوهر، فالاختلاف ماثل بينها في التصوّر والرؤى، بما في ذلك الأديان التي تشترك في الإرث القصصي (الأديان التوحيدية مثلاً).

أضف إلى ذلك أنّ الإقرار بضرورة البحث في عمق التاريخ، قد يؤدي إلى نقض الأطروحة التي أقام عليها محمّد أركون بحثه، لا سيما قوله: إنّ الأديان قد خضعت للبنية نفسها.

وبناء على ذلك، إنّ نجاح المسلمين/العرب يمرّ بإعادة إنتاج تجربة الغرب مع المسيحيّة والعلمانية[1]، وقد أدّى ذلك -في تقديرنا- بأركون إلى إسقاط جملة من المفاهيم، والمصطلحات، والتجارب الغربية على تاريخ الإسلام، وهو أمر سبق أنْ حذّر الباحثين المسلمين منه[2].

* * *

---

(1) لقد طرح محمّد أركون؛ لإعادة توحيد الوعي الدينيّ، من خلال البنية الخارجية للعقل الإسلامي، ثلاث مراحل تتمثّل الأولى في إلحاق الإسلام بالأديان التي شهدت العلمنة. أمّا الثانية، فتقوم، بالأساس، على إخضاع الإسلام للحفريات والنقود والتفكيكيات نفسها التي خضعت لها الأديان الأخرى. في حين يتمّ، في الثالثة، القيام بثورة تأسيسية لإصلاح الفكر الإسلاميّ.
وهذا مُمكن وواقعي في الإسلام في تصوّر محمّد أركون، وذلك بالنظر إلى أنّ الأديان السماوية الثلاثة تخضع للظروف والاعتبارات نفسها، وهي تنطوي على بنية واحدة للعقل الديني. وبناء على ذلك، لا خوف على الفكر الإسلامي من قطع هذه الخطوات؛ لأنّ من شأنها أن تحفظ للفكر الإسلاميّ فخره وتقدّمه، مثلما كانت هذه الخطوات وراء تقدّم الفكر الغربي؛ الذي استطاع قطع هذه المراحل في مراجعته لمسلّمات العقل الديني المسيحيّ.

(2) من ذلك، إقراره بأنّ الإسلام، بدءاً من القرآن الكريم، وتجربة المسلمين في (المدينة)، انطوى على نزعة علمانية/علمنة، وقد لمّح إلى ذلك في الحوار الثالث من ملحق الكتاب، وصرّح بذلك في كتابه: العَلمَنة والدّين الإسلام المسيحية الغرب، دار السّاقي، لندن - إنجلترا، ط3، 1996م.

قراءة في كتاب
القبض والبسط في الشريعة
للمفكّر عبد الكريم سروش

د. عبد المنعم شيحة[1]

صدرت ترجمة كتاب المفكّر الإيراني، عبد الكريم سروش، **(القبض والبسط في الشريعة)** عن دار الجديد اللبناني، ضمن فعاليات منتدى الحوار العربيّ الإيراني، بترجمة للدكتورة دلال عبّاس، سنة (2003م)، وهو من الكتب الرئيسة؛ التي يمكن لها أن تبيّن لنا، بوضوح، تصوّرات الدكتور سروش حول الشريعة الإسلامية؛ التي أقام عليها نظريّته المعروفة بالقبض والبسط.

وقد كتب الدكتور سروش هذا الكتاب بلغته الأمّ (الفارسيّة)، سنة (1989م)، مثيراً، به، لغطاً شديداً، وجدلاً واسعاً، وحتى نقاشاً حاداً في الأوساط الدينيّة، والفكريّة الإيرانيّة، بين مؤيدين ومعارضين؛ لذلك جاءت ترجمة هذا الكتاب للعربيّة مهمّة، من جهة توسّع النقاش حول آراء سروش، لا سيما أنّه من المفكّرين؛ الذين ظلّوا يثيرون ضجّة كلّما كتبوا، أو ناقشوا، أو حاوروا، فالرجل مُفكّر تشكّلت ثقافته: «ومنهجيته في البحث، من أبعاد

---

(1) باحث من تونس.

علمية مُتعدّدة، فهو صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء، وهو متابع لأحدث الدراسات الغربية في التاريخ وفلسفة العلوم، وعلم المعرفة (الإبستمولوجيا)، وهو، إضافة إلى ذلك، ناشط ثقافي وسياسي، ومُتبحر في علم الكلام، والتفسير، وأصول الفقه، ومتذوّق لأدبيّات العرفان. ولعلّ ذلك هو ما دفعه إلى استلهام مفهومي (القبض) و(البسط) من الحقل الصوفي عنواناً لنظريّته، ساعياً، في ذلك، إلى إبراز خاصيّة التحوّل والتغير؛ التي تميّز المعرفة البشرية، ومن ضمنها المعرفة الدينية»[1].

ينقسم الكتاب إلى أقسام ثلاثة كبرى هي:

الباب الأوّل: نظريّة القبض والبسط النظريين في الشريعة.

الباب الثاني: القبض والبسط النظريان في الشريعة.

الباب الثالث: في موانع فهم نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة.

ويحتوي كلّ باب منها على جملة من الفصول والعناصر؛ التي تفكّك نظريّة القبض والبسط في الشريعة الإسلاميّة، كما يراها سروش.

---

(1) عبد الكريم سروش، هو الاسم المستعار لحسن حاج فرج الدباغ، وهو من كبار المثقفين الإيرانيين الدينيين المعاصرين، من مواليد طهران، سنة 1945م. درس في المدرسة الثانوية (الرفاه)، وهي من المدارس التي كانت تحرص على الجمع، في مناهجها، بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة. التحق، في جامعة لندن، بفرع الكيمياء، وحصل على الدكتوراه هناك، وكان، إضافة إلى تخصّصه في الكيمياء والصيدلة، مُتبحراً في فلسفة العلم، ومطلعاً على معطيات أحدث تياراتها النقدية الحديثة، وتراث المدرسة الوضعية. يُعَدّ سروش قريباً من علي شريعتي، ومرتضى مطهري، وهما وجهان محوريان في فترة ما قبل الثورة في إيران، وبعد الثورة عاد إلى بلده، وشغل مناصب عليا في الدولة، وأخرى بحثيّة أهمّها مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية.
انظر: تعريف الدكتور عبد الكريم سروش ضمن موقع:
http://www.drsoroush.com/English.htm
وانظر أيضاً: عبد_الكريم_سروش/ar.wikipedia.org/wiki.

تتأسّس نظريّة سروش، بدايةً، على ضرورة الفصل بين الدين والمعرفة الدينيّة البشريّة، فالدين هو الإلهي السماوي المقدّس؛ الذي لا اختلاف في قدسيته، وهو القرآن والسنّة. أمّا المعارف الدينيّة فهي معارف بشريّة[1] نشأت عن مُحاولات لمعرفة الدين، وفهمه، وهي حصيلة جهد العلماء، وسعيهم لفهم هذا الدين؛ لذلك لا بدّ من أن تكون منقوصة ومجتزأة، وفيها رؤى أحاديّة الجانب، وهي تحتاج، دائماً، إلى التقويم، والتعديل، والنقد، والفحص، وحتى المراجعة.

واستناداً إلى هذا الفهم، يُميّز سروش بين الشريعة في ذاتها وبين الفهم البشري لها، ومن خلال ذلك، بين الدين في ذاته وبين المعرفة البشريّة لذلك الدين، كما كنّا نذكر. يقول: «الشريعة، باعتقاد المؤمنين، قدسية كاملة، وإلهية المصدر والمنشأ (...) أما فهم الشريعة، فلا يتّصف بأيٍّ من هذه الصفات، ولم يكن، في أيِّ عصر من العصور، كاملاً، ولا ثابتاً، ولا نقيّاً، ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية، أو مستقلاً عنها، ومنشؤه ليس قدسيّاً ولا إلهيّاً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرِّفين، أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبديّاً»[2].

وغنيّ عن البيان أنّنا، حين ننظر إلى المعرفة الدينية على أساس أنّها معرفة بشرية، علينا أن نعاملها مثل غيرها من المعارف الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهو ما فعله سروش عندما شبّه المعرفة الدينية بالمعرفة التاريخية. يقول: «إنّ علم التاريخ يتطوّر، وتُعاد صياغتُه دائماً، ليس لأنّ الاكتشافات التاريخية تزداد كميّاً، ولكن (...) لأنّ فهم المؤرخ للحوادث

(1) من أهمّ المعارف الدينيّة، التي أحال عليها سروش، الفقه، وعلم الكلام، والتفسير، والأخلاق، وتحليل السيرة العمليّة للرسول، وأئمّة الدين.

(2) انظر: سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، نقلته من الفارسية إلى العربية د. دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت، 2002م، ص31.

ينطوّر كيفيّاً، ولأنّ الاكتشافات العلمية الجديدة تفتح منافذ جديدة للتحقيقات، والأبحاث التاريخية. والمؤرّخ المجهَّز بالوسائل العينية، والنظريات الجديدة، يتوصل إلى الفتوحات التاريخية الجديدة»[1].

ويفترض هذا، ضرورةً، «اغتناء العلوم بعضها من بعض»[2]، وما على المُتصدّي للمعرفة الدينية، سواء أكان فقيهاً أم مفسراً، أو عالم كلام، أو باحثاً من أيِّ اختصاص، إلا أن: «يستعين بالتاريخ وبمنهجه، وبالفلسفة، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، هذا كلّه حاضر في فهم الدين» [3].

إنّ جميع المعارف البشرية، بما فيها المعارف الدينية، مُرتبطة بعضها ببعض؛ لذلك يُفترض، عند حدوث أي تطوّر في أحد هذه العلوم، أن تتطوّر معه المعارف كلها، بما فيها المعارف الدينية، ويستتبع ذلك أنّ فهم الدين وقراءته سوف تتطوّر بحسب تطور العلوم البشرية الأخرى. من هنا، جاء توظيف مُصطلح القبض والبسط عند سروش، ليُبين أنّ فهمنا الشريعة ينقبض وينبسط بحسب المُعطيات المعرفية البشرية.

ولكن ماذا يحصل إذا اختلفت المعرفةُ الدينية مع المعرفة البشرية العلمية، وحدث التناقض؟[4]

---

(1) المصدر نفسه، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص32.

(3) المصدر نفسه، ص43.

(4) يقول عبد الكريم سروش، في حوار له حول بنية الوحي وحقيقة القرآن، في مجلة نصوص معاصرة (العدد 15-16): «أمّا قضية عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية، فأقول: ألم يقل بذلك كلّ من عَمَدَ إلى تأويل ظواهر القرآن، بعد أن وجدها مخالفة للعلوم البشرية؟ فليس التأويل، في واقعه، غير اللجوء إلى علم بشري، ورفع اليد عن علم بشري آخر . وقد صرّح أستاذكم العلامة محمد حسين الطباطبائي، في: تفسير الميزان، بكلّ ما أوتي من صراحة علمية، في تفسير استراق الشياطين للسمع، وهروبهم من الشهب السماوية (من الآية الأولى إلى الآية العاشرة من سورة الصافات)، أنّ جميع تفاسير الكتب التفسيرية المتقدمة، والمعتمدة على =

يُشير سروش، هنا، إلى موقف غاليلِي (Galilée)، في حلِّ هذا التناقض بفهم جديد للدين ولدوره في المجتمع. كانت نظرية السموات السبع، في نظر القدماء، مُنسجمةً وعلومَ زمانهم، فلمّا ثُبت بطلانُ هذه النظرية علميّاً، سبَّب هذا لغاليلِي ألماً من جرّاء التناقض: «فهو كان يحترم العلم، وفي الوقت نفسه، كان متديناً»، فرأى أنّ الدين: «يعلِّم الناس كيف يصعدون إلى السماء؛ أي: إلى الجنة، ولا يعلِّمهم كيف تتكوّن السماء، وكيف تتحرك»[1].

وحاصل هذا أنّ علوم عصرٍ ما هي التي تطرح الأسئلة على الدين، وعلى الشريعة، وهي التي تطلب أجوبةً عليها؛ لذلك يقول سروش: «إنّ أسئلة كلِّ عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد، قبل نضج العصر علميّاً. وبما أنّ العلوم تتجدّد، فإنّ الأسئلة، وثانياً الأجوبة، تتجدّد. ومن هذا المنطلق، تبقى المعرفة الدينية في تجدّد مستمر»[2].

يطرح سروش، في الباب الثاني المُعنْون بـ (القبض والبسط النظريين في الشريعة)، قضيّة منهجيّة أساسيّة، وهي تطبيق هذا المنهج المعرفي على

= الهيئة القديمة، وظواهر الآيات، والروايات، باطلة، وقد ثبت بطلانها في عصرنا يقيناً، ولذلك لا بدّ من البحث عن معنى جديد لتلك الآيات، ثمّ عمد، من خلال الاستفادة من الفلسفة الإسلامية اليونانية -التي هي علم بشري آخر- إلى تأويلات بعيدة غير مقنعة، وقد صرّح هو، في هذا التفسير، بتشكيكه، وعدم قطعه بهذهِ التأويلات، من خلال استعمال ألفاظ من قبيل (يحتمل)، (والله العالم)، وقال: ربّما كان هذا من قبيل الأمثال التي يضربها الله، وأن المراد من السماء عالم الملكوت، الذي تسكنه الملائكة، والمراد من الشهب نور الملكوت الذي يدفع الشياطين، أو المراد أنّ الشياطين يهاجمون الحقائق ليبطلوها، فتصدّهم الملائكة بشهب الحقيقة ليدحضوا باطلهم. وكأنّ السيد الطباطبائي نَسِيَ أنّ هذهِ الشهب إنّما تنطلق من سماء هذهِ الدنيا نحو الشياطين، وليس من ناحية الملكوت».

(1) سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص48.

(2) المصدر نفسه، ص68.

النصوص الدينية، وأساساً القرآن والسنَّة؛ ذلك أن الكثير من المفكّرين المسلمين، منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى حدود العصر الراهن، اجتهدوا في تقديم قراءات تأويلية للنصوص الدينيّة تأويلاً ينسجم، إلى حدٍّ ما، مع حاجات العصر؛ الذي يحيون فيه. بيد أنّ هذه الاجتهادات وقعت -في أغلبها- في التبرير الإيديولوجي المُتزامن مع ثورة، أو حدث، أو دعوة سياسية، أو اجتماعية، أو حاجة اقتصادية. وكانت هذه القراءات، في أغلبها، تتناول مجال الفقه وأحكامه، في نطاق من الاجتهاد الكلاسيكي، مثل سعي بعضهم إلى توسيع -نسبيّ- لحقوق المرأة، أو الاجتهاد في مسائل الفائدة، أو تفسير بعض الآيات تفسيراً تأويليّاً.

أمّا نظريّة سِروش، فقد اجتهدت في إحداث تغيير في المنهج من داخل أصول الدين؛ أي: من خلال علم الكلام، مُستغلاً، في ذلك، الفلسفة، والإبستمولوجيا، والعلوم الطبيعية؛ لأنّ هناك تلاؤماً لدى الإنسان المُعاصر بين معرفته بالإنسان، ومعرفته بالطبيعة، واللسانيات، والأنتروبولوجيا، وهذا التلاؤم يجب أن يشتمل على فهم الإنسان للدين.

ومن أجل هذا، يقيم سروش تمايزاً بين علماء الدين وبين المفكّرين الدينيين التنويريين، ويَعُدُّ أنّ بينهما هوّة تتّسع، دائماً، ولا يريد رجال الدين ردمها أبداً، مُحمّلاً إيّاهم مسؤوليةَ بُعد المثقفين التنويريين عن الدين في تاريخنا المعاصر، قائلاً: «كي لا نكون بعيدين عن الإنصاف، نقول: إنّ ما أظهره بعضُ المفكرين التنويريين في تاريخنا المعاصر، من بُعدٍ عن الدين، لم يكن سببَه الحقدُ على الدين، وإنما كان سببُه أنّ الدين، الذي عُرِضَ عليهم لم يكن مليح الصورة»[1]، مؤكّداً أنّ: «المعرفة الجديدة للإنسان، والمجتمع، والطبيعة، فريضةٌ على المتكلّمين، ورجال الدين اليوم»[2]، وعليه، لا بدّ من تجدّد الفقه مع تجدّد الفهم، وتطوّر العلوم الإنسانيّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص108.

(2) المصدر نفسه، ص112.

يقف سروش، في أحد فصول الباب الثاني، على أهميّة الانتباه إلى أنّ العلوم البشريّة محكومة بالأحكام الإنسانيّة؛ ولأنّ المعارف الدينيّة من العلوم البشريّة، فهي محكومة بأحكام إنسانيّة.

عند هذا تظهر منعطفات القبض والبسط في مختلف العلوم الدينيّة، ففي علم التفسير، مثلاً، يسقط المعنى؛ الذي كان بديهياً عند الأقدمين، عن بداهته، ويخضع ظاهر الآيات؛ التي كانت منسجمة مع العلم القديم، ولم يشكّك فيها السابقون، للتأويل، كي تنسجم مع علم بشري آخر. ولا كلام في هذا القبض والبسط، ولا لوم على المفسّر فيه، فهذهِ هي طبيعة ومصير كلّ التفاسير. ولعلّ المهمّ، في هذه المسألة، أننا، قبل التأويل، نُذعِن منطقياً ونقرّ بعدم الانسجام، ونسعى، بعد ذلك، إلى البحث عن حيلة لرفع هذهِ المشكلة؛ بل يذهب السيد الطالقاني إلى أكثر من ذلك، عند حديثه عن قضيّة مسّ الجنّ في سورة البقرة. فَعَدُّ الجنون مُسَبَّباً من مسّ الجنّ، والشيطان هو من معتقدات العرب في الجاهلية، وقد جاراهم القرآن في معتقدهم هذا، وهذا رأيٌ ذهب إليه شطر من المفسرين العرب المعاصرين، دون أن يقوموا بأيّة محاولة، أو مجهود، في تأويل هذهِ الآية، ويعترف السيّد الطالقاني بالخطأ، ولكنّه يرى مصلحة في تعمّد القرآن ارتكابَ هذا الخطأ. بيد أنّ هذا الكلام لا هو بديع، ولا هو بدعة.

وقد بيّن جار الله الزمخشري المُعتزليّ هذا الرأي في تفسير (**الكشاف**)، قبل ثمانية قرون، سبق فيها السيد الطالقاني، حيث قال صراحةً: إنّ هذهِ من المعتقدات الباطلة، التي كان يؤمن بها عرب الجاهلية، من أن مسّ الجنّ يوجب الصرع، وقد نزل القرآن طبقاً لما يعتقدونه. ويقول الآلوسي، في تفسيره (**روح المعاني**): «إنّ هذا هو مذهب جميع المعتزلة».

ما يستدعي التأمّل -وفق سروش- أنّ التفسير الإسلامي وعلم الكلام: «ابتُلِيَ، في العصر الراهن، بالجمود، حتى أخذ بعضهم يستغرب آراء العلماء المسلمين، وينسبها إلى المستشرقين، والذي يلفت الانتباه، ويدعو إلى

التأمل أكثر، أنّه لم يكفّر أحد من المتقدمين علماء المعتزلة، وغاية ما نسبه إليهم كبار الأشاعرة أن قالوا: إنّ الذي ينكر مسّ الجنّ هو مجنون ممسوس من قبل الجن»[1].

أمّا قضية السموات السبع، فقد أجمع قدماء المفسرين على تطبيقها على نظريات هيئة بطليموس، ولم يكن هناك، حينها، ما يمنعهم من ذلك، حيث تدلّ كلّ الظواهر على صحّة ذلك التطبيق، ولم ينجلِ الأمر إلا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حيث نزع المفسرون الجدد، من العرب وغيرهم، إلى البحث عن تفسيرٍ آخر للآيات، في ضوء المعلومات الجديدة، ليقدّموا معاني جديدة أخرى هي، بدورها، مشكوك فيها أيضاً.

ويَخلُص سروش إلى ضرورة الإقرار بعدم انسجام الظواهر القرآنية مع العلم انسجاماً قد يكون شديداً أحياناً، وهنا تتجلّى طرق وأساليب متنوعة لدفع هذا الإشكال، والتخلّص منه، فإما أن يلجأ المفسّر إلى التأويلات البعيدة، كما هو منهج الطباطبائي؛ أو يحملها على المماشاة لما عليه لغة العرب وثقافتهم، كما هو منهج المعتزلة والطالقاني، وإمّا أن يَعُدَّ لغة الدين والعلم لغتين مُختلفتين، ويَعُدَّ لغةَ الدين لغةً تصويرية واستعارية، كما هو منهج المُتكلّمين النصارى، أو يذهب، مثلما ذهب بعض المعاصرين، إلى عدم احتمال معطيات الوحي للصدق والكذب، أو يذهب، كذلك، إلى كون المعنى من الله، واللفظ من النبي، كما هو منهج وليّ الله الدهلوي.

في الباب الثالث من كتابه؛ الذي تحدّث فيه عن موانع فهم نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة، يسعى سروش إلى تقديم تصوّره الشخصيّ عن الحلّ؛ الذي يمكن به تجاوز هذه المآزق، وهي افتراضه الذاتيّ -أو الجوهريّ- والعرضيّ في الدين. فالثقافة العربيّة، ولغة العرب، آنَ نزول القرآن، هي المظاهر

(1) انظر: بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار مهم بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، ص16-17.

العَرَضية، أو الأشكال الظاهرة؛ التي يُؤدّى عبْرَها المعنى الجوهري، ويتجلى ذلك، في القرآن، في استخدام مألوفات العرب وعاداتهم[1].

يفرّق سروش بين الذاتي والعرضي في الدين، مُفترضاً أنّ الإعدادات اللغوية، والثقافية، والحضارية، قد أسهمت، في تشكيل أعراض الدين الإسلامي، كما نفهمه اليوم، ولأنّها إعدادات مُتغيّرة من ثقافة إلى أخرى، وهي ليست من ذاتيّ الدين. يقول: «إنّ لبوس الثقافة القومية من لغة، وأذواق، وأساليب حياة، ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية، وعادات، وتقاليد، ومألوفات، ومسلمات فكرية، وخزين لغوي ومفاهيمي، يضيف على جسد العقيدة والفكر، ويخلع عليه نواقصه وكمالاته، لا محالة»[2]. ويطرح سروش، بعد ذلك، سؤالاً (ذكيّاً) يسعى إلى الإجابة عنه هو: هل تبقى عَرَضيات الإسلام هي نفسها لو نزل القرآن بلغة أخرى؟

يجيب صاحب **(القبض والبسط في الشريعة)**: «لا جدال في أنّ الإسلام، لو نزل في اليونان، أو الهند، أو بلاد الروم، بدل الحجاز، لكانت عَرَضيات الإسلام اليوناني والهندي، المتغلغلة إلى أعماق طبقات النواة المركزية، تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام العربي، ولوفَّرت الفلسفةُ

---

(1) فعلى سبيل المثال، يذكر القرآن نساء الجنة بأنهنّ «حور»؛ أي: سوداوات العيون، ولسن زرقاوات العيون، وأنهنّ يسكنَّ في خيام: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾ [الرحمن: 72]، ويوصي الناس بالنظر إلى الإبل وخلقتها: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17]. ويعتمد القرآن التقويم القمري، ويتحدّث عن إيلاف قريش، ورحلاتها الصيفية والشتوية، ويحكي عن أبي لهب، ويذكر الدواب التي يعرفها العرب، كالخيل، والإبل، والحمير... إلخ. كلها دلائل على أنّ اللون العربي، والرائحة العربية، والخُلُق، والعنف، والتقاليد، والعادات، والبيئة، والمعيشة العربية، أحاطت بالنواة المركزية للفكر الإسلامي.
هذه الأمثلة ذكرها سروش في كتابه باللغة الفارسيّة، لكنّ المترجمة لم تترجمها في الكتاب العربي، وقد تُرجِمَ هذا الفصل إلى العربية في مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، شتاء 2002م، ص174-208.

(2) سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص189.

اليونانيةُ المتينة -على سبيل المثال- أدواتٍ لغويةً ومناهجية، ومنظومةً مفرداتية خاصة لنبي الإسلام تغيِّر معالم خطابه، كما أنّ الإسلام: الإيراني، والهندي، والعربي، والإندونيسي، اليوم، بعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماطاً من الإسلام يختلف بعضها عن بعض، بشهادة أدبيّاتها، ونتاجاتها (إلى جانب المشترَكات فيما بينها)، ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر؛ بل تمتدّ إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية»[1].

إنّ الجوهري في الإسلام هو المتجاوز لكلّ تلك الإعدادات المتصلة بالثقافة العربيّة زمن الوحي، وما من شكّ في أنّ تأكيد تلك الثوابت الجوهريّة فيه ضمانٌ لشمولية الرسالة ومُستقبلها، من دون أن يعني ذلك مُصادرةَ الأعراض وإلغاءها، لكنه يشترط إخضاعها لمجهر العلوم الإنسانية بغية فهمها، واكتشاف قدرتها على الخروج من دلالتها الضيقة إلى محيط عالمي، ومن ظرفها التأريخي إلى رحابة المستقبل.

إنّنا، حين نتدبّر نظريّة (القبض والبسط)، عند عبد الكريم سروش، نلفيها من النظريات المثيرة للجدل في الفكر الإسلاميّ الحديث، ويظهر ذلك في الكمّ الهائل من الردود؛ التي هطلت على هذه النظريّة، لا سيّما من المفكّرين الإيرانيين، ورجال الدين فيها، حيث يتّهمه الشيخ صادق لارجاني، صراحةً، بأنّ ما ذهب إليه من تأويلٍ هو، في غالبه، تكرار لأطروحات بعض فلاسفة الهرمينوطيقا -مثل الفيلسوف الألماني غادامير (Hans-Georg Gadamer)- الذين شدّدوا على فكرة أنّ الإنسان كائن تاريخيّ، وأنّ وعيه يتشكّل انطلاقاً من أفق تاريخيّ بشري؛ لذلك هو فهم ناقص. وهذه أفكار كان غادامير وهايدغر(Heidegger) من أبرز من روّج لها. بيد أن سروش -في نظر لاريجاني- لا يشير، أبداً، إلى الذين أخذ عنهم هذه الآراء، ويرى لاريجاني أن هذا التوجّه؛ الذي اتبعه سروش في الاستعانة بالآليات المنهجية؛ التي استقاها من الفلسفة الغربيّة، لا يمكن إسقاطها،

(1) المصدر نفسه، ص191.

بشكل عمودي، على فكر مُغاير، مثل الفكر الإسلامي؛ لأنّ: «تلك المفاهيم والأدوات، حين تبتسر من بيئتها، تفقد معانيها، ولن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين التقاليد المحلية»[1].

من جهة أخرى، بلغت إثارة الجدل، حول هذه النظريّة، حدّاً خطيراً توردُه صحيفة الشرق الأوسط[2] في شكل خبر يُفيد تعرّضَ سروش للضرب في مدينة (قم) من قبل بعض المعارضين له، حيث دُعِي من قبل بعض زملائه لزيارة (قم)، بعد غياب دام أربعة عشر عاماً، وبعد الاجتماع؛ الذي عُقد في منزل صديقه، والذي حضره ما بين أربعين إلى خمسين شخصاً، فوجئ الحاضرون بهجوم مجموعة من الشبان عليهم، وضربهم. وهذه الحادثة تُشير إلى مدى استشعار بعض المعارضين لسروش خطورةَ ما يطرح، الأمر الذي دفع سروش إلى الخروج من إيران، والإقامة في الولايات المتحدة.

أمّا في العالم العربي، فيحقّ لنا أن نتساءل: هل من إضافة أضافها نقل كتاب سروش إلى اللغة العربيّة؟ وهل كان له من وقع في الثقافة العربيّة بصورة عامّة، وعند النخب العربيّة خاصةً؟



(1) انظر: / عبد_الكريم_سروش/ar.wikipedia.org/wiki .

(2) في عدد 26 أيلول/ سبتمبر 2004م، العدد 9434.

قراءة في كتاب

تجديد الإسلام
وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية

لجمال البنا

يوسف هريمة[1]

كلّما وصل الفكر إلى ذروة الأزمة، بعدم استجابته لمطالب فئات اجتماعية، وسياسية، وثقافية، برزت مفاهيم الإصلاح، والنهضة، والتجديد، بوصفها شعارات لمرحلة ما بعد الأزمة.

يأتي كتاب (**تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية**)، للمفكر المصري الراحل جمال البنا، ليجيب عن سؤال الإصلاح، وفق منظور يرى أنّ التجديد الإسلامي هو الأولى بالأهمية، والأحق بالبداية، من غيره من الإصلاحات السياسية، والاقتصادية، وغير ذلك من مجالات الإصلاح.

نشر كتاب (**تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية**) عن منشورات «كتب عربية»، في 478 صفحة، وقد قسمه صاحبه إلى بابين

(1) باحث من المغرب.

يضمّان مجموعة من الفصول، فالباب الأول خُصِّصت فصوله لمقاربة الحركات التجديدية، وأسباب إخفاقها. أما الباب الثاني، فخُصِّصت فصوله لإعادة التأسيس لمنظومة المعرفة الإسلامية.

ينطلق جمال البنا، في كتابه (**تجديد الإسلام**)، من واقع الفكر الإسلامي، وكيف توقّف الاجتهاد، وأُغلِق بابه، حيث أصبح على المسلم أن يتعبّد، ويمارس شعائر عبادته، وأن يطبق أحكام فقهه، دون سؤال، ودون فهم العلة، فتعطيل العقل أحد الأسباب الرئيسة في هذا التأخر الذي نعيشه بكلّ تجلياته. فبعد أن تعطّل العقل، تعطّل الضمير، وهو الذخر الذي يميز الإنسان عن الحيوان، وبفضله نميّز بين الخير والشر.

إنّ القضية -كما يطرحها جمال البنا- قضية عقول ونفوس، حيث لا ينفع إصلاح في انهيار تام لهذين الركنين. ومن هنا، «**الإصلاح الديني ليس إصلاح الشعائر، أو تجديد أصول الفقه... إنّه إصلاح النفس البشرية، التي شُلّ عقلها، وشُوِّهَ ضميرُها، ولا بدّ، قبل أيّ إصلاح، أن نُعنَى بهذا**» (ص18).

يبدأ الباب الأول بمحاولة تصحيح فهم خاطئ لدى الناس، حيث يرون أنّ الدعوة إلى التجديد فرضتها ظروف العصر، لكن البنا يؤكّد أنّ مطلب التجديد قديم قِدم الإسلام نفسه، حيث قال الرسول ﷺ: «**جددوا إيمانكم**»[1] **وكذلك، من خلال ما عُرِف بحديث معاذ؛ الذي فسح مجالاً أكبر لممارسة الاجتهاد، حين افترض وجود مساحات كبيرة غير موجودة في الكتاب والسنة.**

يتساءل، كذلك، جمال البنا عن أسباب إخفاق محاولات تجديدية ظهرت في فترات متباينة من التاريخ الإسلامي الطويل، ويختزلها في ثلاثة عوامل رئيسة كانت مسؤولة عن هذا التعثّر (ص87):

- **أولاً: فساد نظام الحكم.**

(1) مسند أحمد: 16/ 28.

- ثانياً: انتشار الملل والنحل، وما أقحمته في الإسلام من انحرافات.

- ثالثاً: روح العصر، الذي كان في الشرق والغرب «عهد الإيمان»، وقد تخلّصت منه أوربة بالثورة الفرنسية، والإصلاح الديني، ولكن الشرق لم يتخلّص منه، وظل حيّاً في روحه.

ينتقل جمال البنا إلى الحديث عن حركة التجديد في العصر الحديث، ويبتدئ بجمال الدين الأفغاني، تلك الروح المحركة، والصوت الداوي، وكأنّه النافخ في الصور، ما إن ينفخ حتى تتحرّك الأجساد الميتة، فتعود إليها الحياة، فتسعى كأنّها جراد منتشر (ص: 123)، ثمّ تحدث عن الإمام محمد عبده، تلميذ جمال الدين الأفغاني؛ الذي حمل علمه، ونقل فكره، وركّز على مجالات إصلاحه، فلخّصها في اهتمامه بالجانب العقلي لتحصيل الإيمان، حيث قدّم العقل على النقل عند التعارض، كما ابتعد عن التكفير، ودعا إلى الاعتبار في سنن الله في الخلق.

كما تحدّث عن أخيه حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذي أخذ عن الأفغاني (القسمة الجهادية)، حيث جعل حسن البنا الجهاد في سبيل الله أسمى أماني الإنسان، كما تدلّ على ذلك أدبيات الجماعة، واستفاد حسن البنا، أيضاً، من عقلانية محمد عبده، وإن لم يصل إلى مداه، وكان مهيّأً لتقبّل قدر كبير من العقلانية والليبرالية بحكم نشأته المدنية.

أمّا محمد إقبال، فهو -بحسب تعبير جمال البنا- الأب الروحي لباكستان، فقد شغل منزلة عظيمة في حركة التجديد الإسلامي. لقد حقق إقبال، بفضل دراسته في أوربة، نضجاً كبيراً في العمل الإسلامي، حيث نضج فكره، وفلسفته، بدراسة أعمال نيتشه، وهيغل، وكان الذي أشرف على رسالته واحداً من أبرز تلاميذ هيغل، فهذا الواقع أنضج فكر إقبال، وجعله في مصاف المفكرين الذين يُحسَب لهم حساب في تاريخ تجديد الفكر الديني من منطلقات فلسفية.

وبعد إقبال، يرحّب جمال البنا بالمفكّر الإيراني علي شريعتي، رجل الثورة بامتياز، فالتجديد -حسب البنا- لم يقتصر فحسب على الجانب السني، بل تعدّاه إلى المفكرين من الطائفة الإسلامية الأخرى، وأبرزهم علي شريعتي. فلقد حاول هذا المفكر -بحسب البنا- أن يميّز بين التشيّع الصفوي، والتشيع العلوي، فاعتبر أنّ الأول صادر عن الصفويين، وهو المسؤول عن كلّ الخرافات؛ التي أُلصِقت بالفكر الشيعي، في حين أنّ الثاني هو المنتسب إلى علي بن أبي طالب والحسين، وهو من يجب العودة إليه.

أمّا علال الفاسي، فهو داعية الحرية، والنقابية، والنقد الذاتي، فلقد عَدَّ البنا الإسلامَ حركةً ترفض الجمود، وأنّ التجديد هو أصل أصيل في المنظومة الدينية، وأنّ الحركة النقابية جانب يجب الاهتمام به، وأنّ قضية المرأة لا بدّ من أن تُحسَم، كما قرّر ذلك القرآن الكريم، ثمّ انتقل جمال البنا للحديث عن أبرز دعاة العصر الحديث، كرفاعة الطهطاوي، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، وأبو الحسن الندوي، وأبو الأعلى المودودي، وابن باديس، وبديع الزمان سعيد النورسي، وسيد قطب، وحسن الترابي...

لماذا تعثّرت جهود الإصلاحيين في العصر الحديث؟ سؤال يبدو ملحاً على جمال البنا، في الفصل الخامس، ولعلّ العامل الأساس في هذا الركود، والجمود العلمي والمعرفي، هو السلفية، وأبرز سماتها (ص308):

- **الإيمان بالمذاهب الأربعة والالتزام باتباعها تقليداً.**

- **الالتزام بما جاء في التفاسير المعتمدة.**

- **الأخذ بالمعايير المعتمدة في مجالات الرواية والدراية والعلل والجرح والتعديل.**

كما يتجلّى السبب الثاني في عجز النخبة في الدولة الإسلامية، ومحدودية إسهامها، وإذا كانت النخبة عاجزة، فالمؤسسة الدينية أعجز منها، فهي لا تريد الإصلاح؛ بل هي تقاوم بقوة كلّ محاولات التجديد.

يبدأ الباب الثاني بتساؤل منطقي: لماذا لم يظهر مصلح إسلامي شبيه بمارتن لوثر، زعيم الطائفة البروتستانتية؛ الذي قاد الإصلاح الديني المسيحي في أوربة، في القرن السادس عشر الميلادي؟ فحسب جمال البنا، ما كان لحركة لوثر لتنجح لولا فساد الكنيسة الكاثوليكية، واستعلاء البابا إلى درجة ترفضها كلّ قوى الشعب. عندما نعلم هذا -يجيب البنا- نعرف لماذا لم يقُم بيننا لوثر؛ لأنّ الإسلام ببساطة ليس فيه بابا يولي ويعزل، وكنيسة تعمّد وتزوّج. فمهما وصل فساد المؤسسة الدينية في الإسلام، فإنّه لم يصل إلى حدود ما وصلته الكنيسة الكاثوليكية أيام لوثر.

يختزل البنا المنظومة المعرفية الإسلامية في ثلاث: التفسير، والفقه، والحديث. اكتسبت قداستها من خلال حفاظ جميع الأجيال عليها في بنيتهم التفكيرية والعقدية. إنّ عمق هذه البنية المعرفية -حسب البنا- لا يجعلها مفارقة ومباينة لعوامل النقد، فلقد تبيّن، بعد الدراسة، أنّ جملة ممّا قامت عليه هذه البنية تخالف ما ذهب إليه القرآن؛ بل تتناقض معه، ويمكن اختصار أهم المآخذ في (ص350):

- **عدم استيعاب الإسلام ككلّ.**

- **تحوُّل المجتمع الإسلامي من مجتمع نبوي عاصمته المدينة المنورة إلى مجتمع إمبراطوري عاصمته بغداد.**

- **رواسب فلسفية وأفكار غير إسلامية.**

- **عدم صلاحية هذا التراث لمقتضيات العصر الحالي.**

إنّ دعوة الإحياء الإسلامي تعيد بناء المنظومة المعرفية الإسلامية على أساس منطلقها الأصيل، ألا وهو الإنسان، فالغرض من هذ الإحياء هو تصحيح ما وقع فيه الأسلاف، عندما وضعوا منظومتهم المعرفية، إضافة إلى محاولة الإفادة من كلّ معارف العصر. ولكي يتحقق ذلك، يلزمه أمران: كرامة الإنسان المعنوية والأدبية، ثمّ كرامة الإنسان المادية والعملية. كما

يلفت جمال البنا الانتباه إلى قضية يتمّ تجاهلها كثيراً في النسق الفكري الديني، وهي قضية المساواة، فالحديث عن الإنسان لا نقصد به الرجل فحسب، كما عرفه الفقه الذكوري، وتوارثته أجيال ناصبت المرأة العداء، والتحقير، والمهانة؛ بل الأمر مختلف هنا، حيث يكون الرجل مساوياً المرأة في الحقوق والواجبات.

أمّا عن مرجعية هذه المنظومة المعرفية الجديدة، فيلخصها البنا في:

- **القرآن الكريم**: وهو الكتاب الملهم للعقل المسلم، به تتأسس المعرفة الإسلامية، وهذا لن يتأتّى إلا بالابتعاد عن كلّ ما حيك حوله من تفاسير، وهو ما سماه البنا الشق السلبي في التعامل مع القرآن الكريم.

- **السنة النبوية**: وهي أصل في المنظومة المعرفية الجديدة، لكن وفق تصوّر شامل لا ينطلق من حقد دفين على هذا التراث، بقدر ما يجب التعامل مع هذا الأصل وفق ضوابط تراعي الشروط الآتية: 1- الوضع في السنة. 2- مدى سلامة اتخاذ السند معياراً للصحة. 3- مدى سريان أحكام السنة.

- **الحكمة**: وهي أصل أصيل يحلّ محلّ الإجماع في الثقافة الفقهية، وقد ركّز عليها القرآن الكريم، من خلال مجموعة من الآيات، كما آتاها الله لأنبيائه، وعباده الصالحين.

وختاماً، كتاب تجديد الإسلام وغيره من كتابات البنا، تجد مشروعينها، من خلال هذا التراجع الكبير في بنية الفكر الديني المعاصر؛ الذي ما زالت تسيطر عليه البنيات السلفية في قراءة التراث، فالحاجة إلى منظومة معرفية ملائمة وجديدة تواكب تطوّر العقل الإنساني، وتعيد إلى الإنسان اعتباره، في سياق أهمل شقّه العقلي، وشوّه ضميره، هي حاجة ملحّة تفرضها هذه الصيرورة التاريخية. وهو ما عبّر عنه جمال البنا، من خلال هذا الجهد، والتصوّر النظري، بوصفه مدخلاً للتجديد، وباباً من أبواب الإصلاح الديني.

❋ ❋ ❋

قراءة في كتاب (لبنات)
لعبد المجيد الشرفي

لبنات I: في المنهج وتطبيقه

حاتم السالمي[1]

يحمل الكتاب؛ الذي نعتزم تقديمه، عنوان (لبنات I: **في المنهج وتطبيقه**)، وقد صدرت الطبعة الثانية منه، سنة (2011م)، عن دار الجنوب للنشر في تونس (صدرت الطبعة الأولى سنة (1994م) بعنوان: لبنات)، في سلسلة (معالم الحداثة)؛ التي يديرها الأستاذ عبد المجيد الشرفي صاحب الكتاب، ويضمّ هذا المُؤلَّف، الذي نحن بصدد تقديمه أحد عشر مقالاً، توزّعت على قسمين اثنين، عنوان أولهما: (**في البحث عن المقاربات الملائمة**)، ويحتوي هذا القسم على خمسة مقالات في مواضيع مختلفة[2].

---

(1) باحث من تونس.

(2) رتّب صاحب الكتاب هذه المقالات على النحو الآتي:

1- زمن الحداثة، وهو منشور ضمن أعمال الندوة المتعدّدة الاختصاصات حول (الزمانيّة) المنعقدة في جامعة تونس الأولى، سنة 1990م.

2- السلفية بين الأمس واليوم، وهو، في الأصل، درس افتتاحي ألقاه الباحث عبد المجيد الشرفي في كلية الآداب في منوبة في 23 تشرين الأول/أكتوبر 1992م. =

أمّا القسم الثاني من الكتاب، فوسمه الدكتور عبد المجيد الشرفي بـ: (**في مغامرة البحث**)، وقوامه ستّة مقالات[1].

= 3- العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية، وهو عبارة عن محاضرة ألقيت باللغة الفرنسية، في المعهد البابوي للدراسات الإسلامية، في 28 كانون الثاني/يناير 1982م، ونشرت في مجلة (دراسات إسلامية مسيحية)، العدد 8 سنة 1982م، ثمّ عرّبها أحمد الحذيري، والحبيب بن صالح، ونشراها في كتابهما الموسوم بـ : في الدين والعدل والحريّة.
4- المؤسّسة الدينيّة في الإسلام، وهو محاضرة ألقيت في تونس في آذار/مارس 1992م.
5- الإسلاميون أعداء التّحديث أم ضحاياه، وقد نشر هذا المقال في مجلّة الوحدة، الرباط، السنة 8، العدد 98، أيلول/سبتمبر 1982م.

(1) وردت هذه المقالات على النّحو الآتي:
1- المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الدينيّ، وهو منشور ضمن ملتقى «القراءة والكتابة»، الذي نظّمه قسم اللّغة العربيّة في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في منّوبة، 1988م.
2- في قراءة التراث الدينيّ «الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً»، ونشر في «قراءة النصّ الديني»، سلسلة موافقات، ط1، 1989م.
3- الشافعي أصوليّاً بين الاتّباع والإبداع، وهذا المقال، في الأصل، مداخلة شارك بها الباحث في ملتقى الإمام الشافعي، الذي نظّمته الإيسسكو بكوالالامبور (ماليزيا) في آب/أغسطس 1990م، ونشرت المداخلة في مجلّة «الاجتهاد»، بيروت، العدد 10-11، 1991م.
4- حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، نشر ضمن أعمال ملتقى: قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي، المنعقد في كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، شارع 9 أفريل 1943، في تونس العاصمة، في كانون الثاني/يناير 1986م، المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، تونس 1987م.
5- حول الآيات 183-187 من سورة البقرة، وهو، في الأصل، مقال منشور ضمن: بحوث مهداة إلى محمّد الطالبي في عيد ميلاده السبعين، كليّة الآداب في منوبة، 1993م.
6- الإسلام والعنف، ونشر هذا البحث ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي حول الضمير الإسلامي والضمير المسيحي في مواجهتهما لتحديّات النموّ، المنعقد في تشرين الثاني/نوفمبر 1974م، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، تونس 1976م.

إنّ المقالات المشكّلة للكتاب -على نحو ما أشرنا إليه في البداية- تندرج في عنوان جامعٍ وَسَمَه الشرفي بـ: (**لبنات**)؛ ذلك أنّ الباحث عَدَّ عمله، على ما فيه من جِدّة، وطرافة، وعمق علميّ، مجرّد شذرات يمكن أنْ تكون منطلقاً للبحث في مواضيع كانت، في الماضي القريب، من قبيل المحرّمات، أو من جنس المسكوت عنه في الفكر العربيّ الإسلاميّ.

ولئن جاءت هذه المقالات في شكل إلماعات لأمّات قضايا الحضارة العربيّة قديمها وحديثها، وفي شكل أسئلة مؤرقة شغلت المفكّرين العرب المعاصرين، فإنّها كانت حجر الزاوية؛ الذي يبني عليه الباحثون أعمالهم الموصولة بقضايا الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فهي تضع بين أيديهم -في ذلك الوقت بطبيعة الحال- مفاتيح جديدة يلجون بها هذا المولج، أو ذاك، في البحث، ومقاربات منهجيّة متطوّرة بها يقرعون أبواب النصوص المؤسّسة للثقافة الإسلاميّة، لا سيّما القرآن؛ لتجديد قراءته، وفق زوايا للنظر، كانت عيون الفقهاء والعلماء التقليديّين في غطاء عنها، تعلّلاً بالجانب الإيمانيّ؛ الذي يتعارض مع الخوض في مسائل تمسّ جوهر الدين والعقيدة.

فاللبنات، من هذه الناحية، مقاربات في الفكر العربيّ، بقدر ما تروم تحديث منهج البحث، وتثير خطير القضايا ودقيقها، على غرار قضيّة فهم الآيات القرآنيّة المتعلّقة بأحكام الصوم، ومقتضياته، ومسألة الإسلام، والعنف، والعلمنة في المجتمعات الإسلاميّة، والدين، والحداثة، وغيرها من القضايا التي شغلت بال المجتمعات الإسلاميّة نُخباً وعامّةً، إبّان كتابة هذه المقالات.

إنّ الناظر في المقالات المذكورة يلاحظ أنّها كُتبت في فترات زمنية مختلفة، فمنها ما يعود إلى بداية السبعينيات من القرن الماضي، ومنها ما يتّصل ببداية التسعينيات، وتبدو المشاغل، في هذه البحوث الصغرى، مختلفةً، ومتنوعةً، من جهة المواضيع، والمنهج، والأهداف، ما يوحي بأنّها كُتِبَت في فترات زمنيّة غير متقاربة، موصولة بمناسبات علميّة متباعدة نسبيّاً.

إلا أنّ القراءة المتأنية لهذه الأعمال تدلّ، بما لا يدع مجالاً للشك، على وجود خيط ناظم دقيق يجمع هذه الأعمال بعضها إلى بعض، وآية ذلك أنّ العلاقة بين القسم الأوّل المُعنوَن بـ: **(في البحث عن المقاربات الملائمة)**، والقسم الثاني الموصوف بـ: **(في مغامرة البحث)** علاقة وثيقة؛ ذلك أنّ المقاربات المتحدّث عنها في أوّل أقسام الكتاب، تمّ اختبار جدواها في القسم الثاني منه، ومن ثَمّ فإنّ العلاقة بين القسمين هي علاقة تنظير بتطبيق.

ففي محاولة البحث، سعى عبد المجيد الشرفي إلى الإفادة من المفاتيح المنهجيّة؛ التي عرض لها في القسم الأول من الكتاب، سعيه إلى الاستئناس ببعض المقاربات الحديثة؛ التي تستخدم في مجال العلوم الإنسانية، من قبيل المنهج المقارن، ومن نظير المنهج التاريخي، أو المنهج الأنتربولوجي المستفيد من الفرضيات العلميّة؛ التي أتاحها تعامل كلود ليفي ستروس مع الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات البدائية، لا سيّما حياة القبائل الإفريقية.

في الحقيقة، يقف قارئ هذه اللبنات على وجود نسق ينتظم هذه المقالات، على الرغم من اختلافها الزمنيّ، وتنوّع مواضيعها أحياناً، وهذا الأمر يعني -بطبيعة الحال- اندراجها في مشروع فكريّ واحد، فمن المقالات ما يرتبط بقضايا زمن الحداثة، من نحو المقال الخائض في قضية السلفية بين الأمس واليوم، وكذلك المقال الموصول بمسألة العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية، وكذا الأمر بالنسبة إلى قضيّة المؤسسة الدينية في الإسلام، أو الاستفهام عن علاقة الإسلاميّين بالتحديث في المقال المعنون بـ: (الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه؟).

فالسلك الجامع بين هذه القضايا هو زمن الحداثة، باعتباره زمناً منزّلاً في التاريخ، وموصولاً بصيرورة مجتمع له عوامل موضوعية تقف وراء انتشار ظاهرة من الظواهر الدينية، أو الاجتماعية، أو الثقافية فيه، وانطلاقاً من هذا الزمن التاريخيّ البشريّ المحكوم بشروط موضوعيّة كائنة وراء تشكّله، يريد

الشرفي أن ينزع عن التاريخ كلّ أشكال القداسة، وأن يجرّده، أيضاً، من الزمن الأسطوريّ، ومن المسحة العجائبية، التي ترافق ظهور الظاهرة الدينية، أو نشأة أشكال تعبيرية موصولة بفهم الإنسان لمنزلته في الكون في علاقتها بالقوى الغيبية.

فعلى هذا المنوال، عالج عبد المجيد الشرفي، في القسم الأول من الكتاب، التغييرات الطارئة على المجتمعات العربية الإسلامية في مستويات مختلفة، كمستوى الوعي بزمن الحداثة، أو كمستوى قضية الاقتداء بالسلف، أو كمستوى شيوع العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، أو كمستوى دور العلماء التقليديين في المؤسسة الدينية في الإسلام، أو كمستوى البحث في حقيقة العلاقة بين الإسلاميين وقضيّة التحديث، أهُم ضحايا هذا التحديث الذي طال بنى المجتمعات العربية الإسلامية أم أعداؤه؟، فكان الباحث، في هذا المضمار، على غرار ما أثبت في عنوان هذا القسم الأول من الكتاب، يستنبط المقاربات الملائمة لدراسة الوضع الجديد؛ الذي تعيشه هذه المجتمعات، بعيداً عن الشعارات الجوفاء، وتسطيح القضايا الوجودية والمصيرية الخطيرة، على حد تعبير عبد المجيد الشرفي نفسه.

وكان القسم الأول من البحث مرقاة إلى المغامرة في أمات القضايا المتعلقة بحراك المجتمعات العربية الإسلامية، وقد استهل الباحث القسم الثاني من كتابه باستجلاء مميزات المنهج العلمي الحديث في تناول قضايا هذا الكتاب، فالتعرّف إلى أهمّ خصائص المنهج المقارن، من جهة أدواته، ومراحله، ونتائجه، قاد عبد المجيد الشرفي، فيما بعد، إلى تناول جملة من المسائل الشائكة والخطيرة في الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ حاول الباحث أن يتصدّى لمثل هذه القضايا العويصة، مستأنساً بالمنهج المقارن، رغبةً منه في فهم أعمق للتراث، وفي تجديد منطلقات النظر إليه، فخاض في موضوع قراءة التراث الديني، انطلاقاً من كتاب (**الإتقان في علوم القرآن**) لجلال

الدين السيوطي، فقد عمل الشرفي على إعادة قراءة التراث الدينيّ، استناداً إلى كتاب **(الإتقان في علوم القرآن)** للسيوطي، مركزاً على مسألتين موصولتين بالوحي خاض فيهما السيوطي، من منظور ثقافة العالم المسلم التقليديّ، وهما: (فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة)، و(الناسخ والمنسوخ)، فبيّن الشرفي طغيان النقل، وغلبة منهج المحدّثين على طريقة تناول السيوطي لهاتين المسألتين، منتهياً إلى أنّ السيوطي لم ينظر في الوقائع التاريخيّة، والعوامل البشريّة المؤثّرة في تجميع الوحي، وتدوينه، مشيراً إلى أنّ الصراعات السياسيّة، والاعتبارات المذهبيّة، كان لها دور بارز في هذا السياق؛ لهذا دعانا الباحث إلى إعادة النظر في مثل هذه القضايا، بعيداً عن القداسة المرتبطة ببعض الشخصيّات الدينيّة كالصحابة، فهم بشر يصيبون، ويخطئون، وتحرّكهم النوازع البشريّة، كالصراع والطمع في السلطة، وحبّ النفس، والشهوة، وغريزة حبّ التملّك، وهلمّ جرّا.

وبناء على هذه الاعتبارات، إنّ الواقع التاريخيّ البشريّ له دور مكين في كتابة الوحي، وفي تشكّل الظاهرة الدينية بمختلف أشكالها، وتجلياتها.

ولقد حفّز الشرفي الباحثين، في المقالة الموصولة بـ **(الشافعيّ متّبعاً ومبدعاً)** على تنزيل اجتهاد الإمام الشافعي في مجال علم أصول الفقه، في عصر هذا الفقيه وبيئته، فالمنهج، الذي دعا إليه الشافعي، في **رسالته** الشهيرة، وبنى عليه تفسير الكثير من الأحكام الفقهيّة، لاسيما تلك التي لم يأتِ في شأنها توضيح وتفصيل في القرآن الكريم فيه قدرٌ غير يسير من الإبداع، في ذلك الزّمن المتقدّم من تاريخ الإسلام؛ الذي كتب فيه الشافعي رسالته؛ التي استنبط فيها بعض أصول الفقه المساوقة لعصره، والملائمة لأوضاعه الاجتماعيّة والتاريخيّة.

ويذهب الشرفي إلى أنّ أهمّ مظهر من مظاهر إبداع الشافعي قوله بالاجتهاد في بعض الأمور في حياة المسلم، التي لم يرد في شأنها حكم قرآنيّ بعينه، وهذا المبدأ، في تأويل النصّ المقدّس؛ الذي نزل على النبيّ

محمّد، وسّع لديه دائرة الاجتهاد، مدرجاً فيها القياس، ومنفتحاً على السنّة النبويّة، قابلاً بأحاديث الآحاد، لما ورد فيها من تفصيلات لم يذكرها القرآن، وإلى جانب ذلك، عوّل على الإجماع في أمور لم يأتِ فيها قرآن، أو سنّة، وهذا المنهج قاده إلى تشريع التحليل والتحريم بالقياس، على معنى الحلال والحرام على المنصوص في الكتاب والسنّة.

إنّ مزيّة الشافعي في عصره ماثلةٌ في تأسيسه الفقه الأصوليّ على قوانين كليّة لم يُسبق إليها، قائمة على الاستدلال والقياس، بالغةً من التجريد مبلغاً كبيراً يدلّ على عبقريّة الشافعي، على حدّ تعبير الشرفي. بيد أنّ الخصال المذكورة لا تحجب عنّا ما اعتور منهجه من خللٍ وقصور، والشرفي لا ينحو باللائمة على الشافعيّ نفسه؛ لأنّ منهجه، ومعرفته، وتعامله مع النصّ الدينيّ، معطيات مرتبطة بملابسات عصره، وبمحدوديّة الأطر المعرفيّة التقليديّة السائدة في القرون الأولى للإسلام، وإنّما يوجّه النقد للعلماء المسلمين المحدثين؛ الذين يسبّحون بحمد رسالة الشافعي، ومنهج صاحبها، بعد مرور اثني عشر قرناً على وفاته، متجاهلين، اليوم، ما قطعته العلوم الإنسانيّة من خطوات عملاقة في التعامل مع النصوص الدينيّة، والأوضاع المتّصلة بحياة الإنسان المعاصر، فهؤلاء الفقهاء ينظرون إلى واقعهم الراهن بنظارة تعود إلى القرن الثاني من الهجرة؛ عصر الشافعي، وهذا هو عين الخطر، في رأي عبد المجيد الشرفي، فالمأخذ الرئيس على المنهج الأصوليّ، الذي بلوره الشافعي، يكمن في حصر المباحث الفقهيّة في جزئيّات العبادات، وفي عدد محدود من المعاملات، فضلاً عن اقتصار النظام القضائيّ على البتّ في مسائل الأحوال الشخصيّة، من نكاح، وطلاق، وإرث، وما إليها، وعدد ضئيل من الجرائم، التي اتّصلت بها حدود معلومة.

فهذا الواقع الفقهيّ المحدود جعل يد القضاء طويلة تعبث بمصالح المسلمين دون ضوابط، معزّزةً نفوذ الساسة، وأصحاب الجاه والمال،

وأخرج من دائرة التشريع كلّ ما يمسّ تنظيم الحكم تنظيماً يضمن التداول السلميّ له، ويضمن عدم استبداد الحكّام، و(تغوّلهم) على الرعيّة، وقهرها. وعليه، هذه المنظومة الفقهيّة الأصوليّة فيها نقائص كثيرة، ولم تعد صالحة -بأيّ وجه من الوجوه- اليوم، لمعالجة واقع المسلمين.

وهذا الفصل، الذي نحن منه بسبيل، تربطه بالفصل الموالي الموسوم بـ: **(حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء)** علاقات متينة، فقد جاء تفصيلاً لمواطن الضعف والخلل لدى الأصوليين والفقهاء الذين يتّخذون الاجتهاد مبدأ في أعمالهم، ذلك أنّ اجتهادهم محدود جدّاً لأنّه ظلّ مرتبطاً بالماضي، لا سيّما التمسك بمنظومة الشافعيّ الأصوليّة، التي لا يأتيها الخطأ، في حين أنّها عمل بشريّ يتّسم بالنقص، وقابل للنقد والتغيير، وزد على ذلك أنّ تعلّقهم بالتفسير الحرفيّ للنصوص، لاسيما القرآن الكريم، قعد بهم عن استنباط أحكام تلائم الأوضاع المستجدّة للمسلمين، وحال دون بلوغ الحريّة المطلوبة في عمل العالم، وفي هذا المضمار، تقريباً، يأتي الفصل الموالي الموصول بقراءة جديدة للآيات الخمس من سورة البقرة، المتعلّقة بأحكام الصوم، وأساس ذلك النظر في هذه الآيات، دون فصل بين أجزائها وأحكامها، على غرار ما فعل الفقهاء والمفسرون المسلمون القدامى والمحدثون.

وعلى أساس ذلك، يدعو الباحث إلى ضرورة قلب الاتّجاه الغالب في الفكر الإسلاميّ نحو التضييق في فهم النصّ القرآنيّ، ومزيد التقنين، وأحاديّة التأويل والوثوقيّة، قلباً تامّاً، والرجوع به إلى التأويل المنفتح، وإلى النبع المباشر من النصّ القرآنيّ. ومن هنا، يقترح الشرفي رؤية جديدة لفرض الصوم تقوم على معطيات تاريخيّة مختلفة.

وقد عالج الشرفي مسألة الإسلام والعنف من منظور معاصر، وبمنهجيّة علميّة حديثة، فنظر، بادئ الأمر، في موقف الإسلام النظريّ من العنف؛ أي: على أيّ نحو فهم المسلمون النظريّة القرآنيّة، وطبّقوها في حياتهم

الخاصّة، وفي علاقتهم بالآخر المختلف عنهم ديانةً وعقيدةً، وهذا الأمر يؤدّي به، فيما بعد، إلى تبيّن موقف الإسلام، اليوم، من أشكال العنف المختلفة الموصولة خاصّةً بمشاكل النموّ.

وفيما يتعلق بهذه المسألة، بيّن الباحث أنّ القرآن الكريم يجرّم العنف والعدوان، ويحرّم قتل النفس بغير حقّ، وهذا النصّ المقدّس لم ترد فيه لفظة العنف، ومشتقّاتها، وعلاوة على ذلك يدعو الإسلام إلى معاقبة الجاني من جنس الجريمة التي اقترفها؛ بل يدعو إلى العفو، والصبر، والتسامح مع الجاني، حتّى العنف المرتبط بجهاد الكفار غايته قطع دابر الفتنة المخلّة بحياة المسلمين، ونشر الخير الموصول باعتناق الإسلام، أمّا العنف، اليوم، في المجتمعات الإسلاميّة، فمتعلّق بقضيّة النموّ والتنمية في الدولة الحديثة الثوريّة؛ التي تريد أن ترسّخ ثقافة التنمية الاقتصاديّة، وقد تضطرّ إلى العنف للقضاء على مظاهر التخلّف، محقّقةً -في نظر الشرفي- أمناً واستقراراً مزيّفين.

إنّ فضل هذه (اللبنات)؛ التي اقترحها الأستاذ عبد المجيد الشرفي على القارئ العربيّ، لا يُعزى إلى قيمة الأفكار التي تضمّنتها، والرؤية المنهجيّة المعاصرة؛ التي عالج بها أمّات القضايا المطروحة، اليوم، على الفكر العربيّ الإسلاميّ، فحسب، وإنّما تُعزَى، أيضاً، إلى عميق الأسئلة، التي أثارها، وجديد السبل التي فتحها أمام الباحثين في قضايا الفكر العربيّ المعاصر.



لبنات II: في قراءة النصوص

حاتم السالمي[1]

يُعدّ مشروع الدكتور عبد المجيد الشرفي أحد أهمّ المشاريع المعاصرة؛ التي ترنو إلى تحرير العقل الإسلامي من سلطة الأوصياء، ويقدّر الباحث أنّ ذلك لا يتحقق إلّا في ظل إعادة النظر في طرق قراءة الموروث الديني، وتجديد آليات البحث فيما استغلق منها.

وفي هذا السياق، ننزّل الجزء الثاني من كتاب (**لبنات**)؛ الذي وسمه الدكتور عبد المجيد الشرفي بـ: (**لبنات II: في قراءة النصوص**)، وفيه ركّز النظر في مسألتين مهمتين، مدار الأولى على البعد المنهجي، وما يترتب على التسلّح بأحدث المناهج من تطوّر في الرؤى والقراءات، وهو ما يؤدّي إلى تحرّر النصوص الدينية من قيود الماضويين. أمّا المسألة الثانية، فتتصل بقراءات تطبيقية مارس فيها الدكتور عبد المجيد الشرفي ما تبنّاه من مرجعيات نقدية في الجزء الأول من (لبنات)، وفي القسم الأول من الجزء الثاني.

قراءة في معالم حداثة (لبنات II في قراءة النصوص) للدكتور عبد المجيد الشرفي:

صدر عن دار الجنوب للنشر في تونس، ضمن سلسلة (معالم الحداثة)، كتاب (**لبنات II**: في قراءة النصوص) للباحث التونسي الدكتور عبد المجيد

---

(1) باحث من تونس.

الشرفي. ويتألف الكتاب من مئتين وعشرين صفحة من الحجم المتوسط، ويتكوّن الجزء الثاني من كتاب (لبنات) من مقدمة امتدّت على ستّ صفحات (ص9-14)، وقسمين كبيرين، وَسَمَ الأول بـ: (**في قراءة النصوص الدينية**) (ص15-102)، ويحتوي هذا القسم على خمسة فصول/ مقالات، وهي:

الفصل الأول: في منهجية دراسة الأديان (ص17-38).

الفصل الثاني: التعبّد والبحث في قراءة القرآن (ص39-59).

الفصل الثالث: مجادلة السائد من الخطاب الديني (ص61-83).

الفصل الرابع: الشريعة وتحديث الفكر الديني (ص85-92).

الفصل الخامس: هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد؟ (ص93-102).

أمّا القسم الثاني، الذي يحمل عنوان (**قراءات في التراث**) (ص103-217)، فيتكون من أربعة فصول هي:

الفصل الأوّل: المسيحية في تفسير الطبري (من ص105 إلى ص171).

الفصل الثاني: حداثة أبي حيّان التوحيدي (من ص173 إلى ص196).

الفصل الثالث: ابن رشد انسجام فكر متعدّد المشارب (من ص197 إلى ص207).

الفصل الرابع: في ذكرى أبي الوليد (من ص209 إلى ص217).

مشروع عبد المجيد الشرفي: من وضع الـ (لبنات) المنهجية إلى التطبيق والممارسة النقدية:

إنّ ما يلفت الانتباه، في مستوى الشكل والصياغة، أنّ الدكتور عبد المجيد الشرفي عمد، في (**لبنات I: في المنهج وتطبيقه**)، و(**لبنات II: في قراءة النصوص**)، وفي (**لبنات III: في الثقافة والمجتمع**)، إلى حذف الخاتمة، فالكتاب، بأجزائه الثلاثة، جاء خلواً من الخاتمة، وفي ذلك -حسب رأينا- دلالة واضحة على أنّ المشروع، الذي يسعى الباحث إلى وضعه (لبنات)، يؤسس لمقاربة جديدة لا نهاية لها في مستوى التصوّر، والإنجاز

(التطبيق)، ونقول ذلك بالنظر إلى ما احتوته مقدّمة كلّ جزء من تأليف واستخلاص للنتائج الكبرى؛ التي تضمّنتها البحوث المشكّلة للكتاب، وما قامت عليه من رهانات معرفية وفكرية من جهة، ومن جهة أخرى، يلحظ المقارن بين فهارس الأجزاء الثلاثة المكوّنة لكتاب (لبنات)، إحالةَ المؤلّف على المناسبات، والظروف الحافة بتأليف كلّ مقال/ فصل.

ونحن، إذا ما تأمّلنا التواريخ المصاحبة لكلّ مقال، نخلص إلى أمرين مهمين -في تقديرنا- مدار الأوّل على أنّ الدكتور عبد المجيد الشرفي لا يتبع، في تأليف فصول كلّ جزء من الكتاب، الترتيب الزمني، ففي الجزء الأوّل، رُتِّبت المقالات/ الفصول على النحو الآتي: المقال الأول ألّفه الباحث سنة (1990م)، المقال الثاني ألّفه الباحث سنة (1992م)، المقال الثالث ألّفه الباحث سنة (1982م)، المقال الرابع ألّفه الباحث سنة (1993م)، المقال الخامس ألّفه الباحث سنة (1992م)، المقال السادس ألّفه الباحث سنة (1988م)، المقال السابع ألّفه الباحث سنة (1989م)، المقال الثامن ألّفه الباحث سنة (1990م)، المقال التاسع ألّفه الباحث سنة (1987م)، المقال العاشر ألّفه الباحث سنة (1993م)، المقال الحادي عشر ألّفه الباحث سنة (1974م).

أمّا فيما يتعلق بالترتيب الزمني لمقالات/ فصول الجزء الثاني من الكتاب، فهي على النحو الآتي: المقال الأول ألّفه الباحث سنة (2008م)، المقال الثاني ألّفه الباحث سنة (2009م)، المقال الثالث ألّفه الباحث سنة (1996م)، المقال الرابع ألّفه الباحث سنة (2009م)، المقال الخامس ألّفه الباحث سنة (2002م)، المقال السادس ألّفه الباحث سنة (1979م)، المقال السابع ألّفه الباحث سنة (1995م)، المقال الثامن ألّفه الباحث سنة (1998م)، المقال التاسع ألّفه الباحث سنة (1998م).

في حين توزّعت مقالات/ فصول الجزء الثالث من الكتاب، على النحو الآتي: المقال الأوّل ألّفه الباحث سنة (1998م)، المقال الثاني ألّفه

الباحث سنة (2006م)، المقال الثالث ألّفه الباحث سنة (2005م)، المقال الرابع ألّفه الباحث سنة (2002م)، المقال الخامس ألّفه الباحث سنة (2007م)، المقال السادس ألّفه الباحث سنة (2006م)، المقال السابع ألّفه الباحث سنة (2008م)، المقال الثامن ألّفه الباحث سنة (2001م)، المقال التاسع ألّفه الباحث سنة (2006م)، المقال العاشر (الأخير) ألّفه الباحث سنة (2005م).

أمّا الملاحظة الثانية، فتتمثّل في تقاطع محتويات بعض فصول الجزء الواحد، ومن ذلك أنّ المقال الثامن والمقال التاسع من الجزء الثاني يتصلان بشخص أبي الوليد ابن رشد (520هـ/ 1126م-596 هـ/ 1198م) من جهة، ومن جهة أخرى، ألفينا تكاملاً بين بعض فصول الجزء الثاني، وبعض فصول الجزء الأوّل، فعلى سبيل المثال، خصّص الدكتور عبد المجيد الشرفي المقال السادس من الجزء الأوّل للنظر في (المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني)، وكان المقال الأول من الجزء الثاني، (في منهجية دراسة الأديان)، على صلة وطيدة بالأوّل.

من هذا المنظور، تبدو مقالات الجزأين آخذةً برقاب بعضها بعضاً في مستوى الإشكاليات والرؤية مدارات البحث، فالدكتور عبد المجيد الشرفي حدّد، في مقدمة الجزء الثاني، العلاقة القائمة بين الجزأين، بقوله: «جمعنا، في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، عدداً من الفصول التي نُشرت في مجلات وكتب مختلفة تتعلق أساساً بقضايا المنهج وتطبيقه على الفكر العربي الإسلامي. ونواصل، في هذا الجزء، جمع فصول تنتمي إلى محور آخر من محاور اهتمامنا قريبٍ من المحور الأول، ومكمّل له، وهو قراءة النصوص الدينية والتراثية» (ص9).

إنّ ما صرّح به الشرفي على غاية من الأهمية، فهو يتعامل مع جزأين مكوّنين لكتاب واحد، وهو، إلى جانب ذلك، يَعُدُّ الجزء الأول تمهيداً نظرياً مداره على إشكالية المنهج؛ الذي نتوخاه في دراسة الموروث الديني، في

حين يُعدّ الجزء الثاني قراءة في النصوص الدينية؛ أي: انتقالاً من النظري إلى التطبيقي.

وفيما يتصل بهذه المسألة، نشير إلى مسألة مهمّة تتمثل في أنّ مشروع (لبنات)، على ما يبدو، كان مقتصراً، في البداية، على الجزء الأول؛ ذلك أنّ الناظر في الطبعة الأولى الصادرة ضمن السلسلة نفسها (معالم الحداثة)، يجد أنه لم يحمل عنواناً فرعياً، ولم يحمل ترقيماً يدلّ على وجود جزء ثانٍ للكتاب، وقد صدرت الطبعة الأولى سنة (1994م)، في حين صدرت الطبعة الثانية سنة (2011م) (أي: بعد 17 سنة على صدور الطبعة الأولى)، وفي السنة نفسها، صدر الجزء الثالث أيضاً.

وما يُستفاد من هذه التواريخ أنّ المشروع بدا لصاحبه في حاجة إلى توسّع. وفيما يتعلّق بهذه المسألة، نتساءل عمّا إذا كانت بعض فصول الجزء الثاني -ونعني بها السابقة لسنة (1994م)، تاريخ صدور الطبعة الأولى- مشاريعَ كتبٍ كان يعتزم الباحث إنجازها؟ ونقول ذلك بالنظر إلى أنّ تناول الدكتور عبد المجيد الشرفي مسألةَ (المسيحية في تفسير الطبري) لم يقتصر على المقال المنشور في العدد (58/ 59) من المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، سنة (1979م)، وإنّما شمل، أيضاً، أجزاء من أطروحته لنيل دكتوراه الدولة (1982م) الموسومة بـ: (**الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر**) (انظر، على سبيل المثال، الفصل الثالث: الصلب والفداء، من الباب الثالث: الأغراض الجدلية).

قراءة في محتوى الجزء الثاني، وأهم القضايا التي أثارها الدكتور عبد المجيد الشرفي في قسميه:

بسط الدكتور عبد المجيد الشرفي، في القسم الأوّل من الكتاب (**في قراءة النصوص الدينية**) إشكاليات عديدة تتمحور حول آليات قراءة النصوص الدينية، فالقراءة، بما هي محاولة لـ «فكّ ألغاز [النصوص]، وتبيّن مسالك

تأويلها، ليست عملية سهلة، ولا بريئة، فكم من سلوكٍ اجتماعي محدود الانتشار، أو واسعه؛ بل من عقيدة، أو فكرة، أو قيمة، يضحّي الإنسان، في سبيلها، بأعزّ ما يملك حتى حياته؛ يتعذّر فهمها، إنْ لم يُعرف النص، الذي تستند إليه، والقراءة التي مُورست في شأنه، بصفة مباشرة، أو غير مباشرة، وكرّسها تقليد يتمتّع بهيبة في النفس، وانعقد حوله إجماع، أو شبه إجماع» (ص9).

بهذه الكلمات الواضحة، حدّد الدكتور عبد المجيد الشرفي آفاق مشروع (**لبنات II: في قراءة النصوص**). إنّه يسعى -على ما يبدو- في هذه القراءة، إلى تفكيك الطبقات المشكّلة للنصوص الدينية والتراثية، وتبيّن المرجعيات والروافد التي تأسست عليها. ومن هذا المنظور، إنّ ترتيب المقالات في القسم الأول يحمل دلالات مخصوصة، ففي المقال الأول، ضبط (منهجية دراسة الأديان)، وما تتطلبه من انفتاح على مناهج البحث في العلوم الإنسانية، وفي مقدمتها المقاربة السوسيولوجية، والمقاربة الأنتربولوجية.

وفي هذا المجال، يؤكّد الدكتور عبد المجيد الشرفي ضرورة إجراء بحوث ودراسات ميدانية تجلّي حقيقة التدين الموجود في فترة ما، والمعاني المتغيّرة؛ التي يضفيها المؤمنون على الدين، وهو ما يعدّ تجاوزاً واضحاً لما «تدّعيه المؤسسة الدينية، فممثلو هذه المؤسسة لا يعترفون بالتغيّر إلا بصفته تدهوراً، وابتعاداً متواصلاً عن الدين النقي» (ص19).

ففهم الظاهرة الدينية يحتاج -فيما يحتاج إليه- إلى الوقوف على أبعاد طبيعة العلاقات القائمة بين مختلف مجالات الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والدينية. بيد أنّ الدراسات السيسولوجية في البلاد العربية، تظلّ قليلةَ العدد، تأثيرها مقتصر على فئات محدودة، وهي، في أغلبها، أعمال فردية (عبد الوهاب بوحديبة،....)، أو هي أعمال صادرة عن مراكز بحث لم تواصل السير في البحث السيسولوجي.

ويحدد الشرفي أسباب عدم الاهتمام بهذه الدراسات، وتوفير آليات البحث الميداني، بأنّ المسألة «مردّهـ[ا]، أولاً، الخوف من تعرية الواقع بكلّ أبعاده، وعدم الاستعداد لمواجهة ما ينجرّ عن هذه التعرية من تغيير في العقليات، [... يضاف إلى ذلك] اختيارات سياسية محافظة تكرّس استمرارية الأوضاع الموروثة» (ص21).

إنّ المقاربة المعاصرة، على اختلافها، تساعد في إعادة قراءة المسلمات الدينية، والعقائدية، ويستدلّ الشرفي على منجزات المقاربة التاريخية، والمقاربة المقارنية، فالأولى أدّت إلى مراجعة جملة من المسلمات؛ التي قام عليها الفكر الديني اليهودي، والفكر الديني المسيحي، مثل حدث الخروج، ومنزلة يهود الشتات... ويؤكد الباحث، في هذا المقام، أنّ الدراسات العربية؛ التي رامت تطبيق هذه المقاربات التاريخية، قليلة؛ إذ يكاد الأمر يقتصر على المدرسة التونسية، التي سعت، من خلال بحوث جامعية، إلى مراجعة الموروث الديني في مختلف الحقول المعرفية والفكرية، بدءاً من المدوّنات التفسيرية، والفقهية، والكلامية، وصولاً إلى نشأة علم الأصول، والفقه، والتصوف...

ولا غرابة في ذلك، فمن بين أهمّ خصائص «المقاربة التاريخية، أنّها لا تكتفي بترديد ما جاء في كتب التراث؛ بل تنظر إلى المادة الثرية، التي تحتوي عليها تلك الكتب، نظرةً نقدية، ولا تستنكف من الإشارة إلى مواطن الغموض، والتناقض فيها، وتحاول تقديم تفسيرات مُقنعة ليست لها غاية تمجيدية، ولا غاية تحقيرية» (ص25-26).

أمّا فيما يتعلق بالمقاربة المقارنية، فيقدّم الباحث أمثلة تطبيقية، كي يساعد على تمثّل خصائص هذا المنهج، وآليات اشتغاله، وذلك بالمقارنة بين نصوص تنتمي إلى ثقافات متباعدة من جهة، ونصوص تنتمي إلى ثقافة واحدة من جهة أخرى. وقد قادت الملاحظة الباحث إلى تبيّن أنّ المقارنة بين النصوص تؤكّد «غلبة الضمير الميثي على تفكير القدماء، وخضوعهم لمنظومة

من القيم بعيدة عن القيم؛ التي يؤمن بها معاصرونا، [بالإضافة إلى ذلك، فإنّ ثمّة]، دوماً، جدلية بين النص والواقع، فكما يؤثّر النص في الواقع، ويوجّه أفراد المجتمع نحو سلوك معيّن، فإنّ الواقع يؤثّر، بدوره، في إنتاج النص، لاسيما في تأويله، وتكييف طريقة تقبّله» (ص36).

أما الفصل الثاني من القسم الأول، ففيه عالج عبد المجيد الشرفي مسألةً على درجة كبيرة من الأهمية، تتمثّل في سيطرة النزعة التعبدية على كلّ محاولة تروم قراءة القرآن. وفيما يتصل بهذه المسألة، ميّز الباحث بين النص القرآني والقراءات، التي نهضت بدور مهمّ في بناء تأويلاتٍ مخصوصة تُرفَد، بالأساس، من الأدبيات العالمة والشعبية. وقد عاب الباحث على أصحاب هذه الرؤية أنّهم «قلّما يقرؤونه (القرآن) قراءةً شخصية مباشرة» (ص39)، وهو، بذلك، يؤكد ضرورة إعادة قراءة النص القرآني برؤية منفتحة، ويبيّن وعيه بأنّ هذا النص هو أسّ، وهو ما جعل كلّ محاولة تروم إعادة النظر فيه مساساً بقداسته، في حين كانت تلك المواقف المتفحصة للنص القرآني تروم «إعادة النظر في مواقف واختيارات تاريخية ليست أكثر، وفاء لمرامي الرسالة المحمدية من الإمكانات التي تمّ إقصاؤها [...وهو ما يعني أنّ على المسلم اليوم أنْ] يجتهد في البحث عمّا يراه ملائماً، في الآن نفسه، لطبيعة النص المقدس، ولما وصلت إليه العلوم الإنسانية» (ص45-46).

وهو ما شأنه أنْ يؤدّي إلى بناء وعي جديد بمنزلة القرآن، وعلاقة المؤمن به، فالمسألة لا تتصل بممارسة تعبدية، أو تبيّن ماهية طقس ديني يطلب فيعرف، بقدر ما تتمثل المسألة في تبيّن ثراء هذا النص؛ الذي يظل متحرراً من سلطة المعنى الصريح، فمدار النص ماثل في «شخصية القرّاء، وثقافتهم، وظروفهم الخاصة، ومصالحهم الذاتية» (ص46).

ويتوصل الباحث، بناء على هذه الرؤية، إلى طرح تصوّر جديد قوامه ضرورة تجاوز (الخطاب السائد)، بالبحث عن آليات جديدة تعتمد، بالأساس، على مكتسبات العلوم المعاصرة، والمقاربات النقدية التاريخية،

واللسانيات، والأسلوبية، والتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والإناسة...، وبذلك، يتمّ فكّ الارتباط بين النص القرآني والقراءات القديمة، التي كانت وليدة ظروف ومستجدات غير التي يعيشها المؤمن اليوم، وهو وعي يحرّر المؤمن من سلطة المؤسسة الدينية، التي غالباً ما كانت امتداداً للمؤسسة السياسية.

فالشرفي، بهذا المعنى، يريد الانتقال من وضع التلقي والتكرار، إلى وضع البحث والتعقّل، أو ما سماه، في مواضع عديدة، (المغامرة)، وهو أمر يبدو -في تقدير الباحث- مطلباً عصياً صعب المنال، في ظلّ أنظمة تعليمية رديئة، وفي ظلّ سطوة الأنظمة الاستبدادية؛ التي تسعى إلى نشر التفكير الدوغمائي والمدرسي، فالنصوص، التي وضعها المفسّرون والمتكلّمون، تظلّ محاولاتٍ لفهم النص المقدّس، بيد أنّ تلك النصوص (الحواف) سرعان ما انقلبت، بفعل الزمن، إلى نصوص مقدّسة لها ما للنص القرآني من أهمية؛ بل إنّ لها، في اللاوعي الجماعي، قداسةً تتجاوز قداسة (القرآن)؛ ولذلك، صرّح الباحث بـ: «أنّ ما يُحتَجُّ به ليس النص القرآني، بقدر ما السنة التأويلية في نطاق المذهب الفقهي، والفرقة الكلامية» (ص63).

المسألة شديدة التعقيد، وتتمثل، بالأساس، في تحرير النص القرآني من أسر القراءات المنغلقة، التي تستند إلى حجج واهية، من قبيل الإجماع، والاعتماد على الأحاديث النبوية، وفي هذا السياق، بيّن الباحث أنّ المسألة لا تتعدى أن تكون ممارسة إيديولوجية. فعلى سبيل المثال، إنّ «حجة الإجماع، التي يستند إليها السائد من الخطاب الإسلامي، قد استُغِلّت تاريخياً؛ لإقصاء المخالفين، أكثر ممّا استُغِلّت للبحث عن سبل الملاءمة بين الدين والحياة» (ص67)، وكذا الشأن، بالنسبة إلى الأحاديث النبوية، فبغضّ النظر عن صحّتها، أو انتحالها، فقد تمّ اعتمادها للتبرير، ولخدمة «مصالح فئوية، وأغراض نفعية» (ص69).

وبهذا الشكل، لا مخرج للمسلم، اليوم، سوى الخروج من سبات القرون الخوالي، والتحرّر من سلطة الأوصياء، وفتح أبواب النصّ المقدس على شواغل المسلم المتمثّلة في الحرية، والمسؤولية، وقيم الديمقراطية... بدلاً من جرّ تلك القضايا إلى فضاءات ثقافية وفكرية قديمة لا تفي بالغرض.

وفي هذا المجال، يتنزل الفصل الرابع الموسوم بـ: (**الشريعة وتحديث الفكر الديني**)، ففي هذا الفصل، وقف الباحث على بعض مظاهر تجلّي الخطاب الإسلاموي في الحقل السياسي، باعتبار أنّ الإسلام السياسي ما انفكّ يردّد أنّ الإسلام دين ودنيا، مبرزاً أنّ الإسلام السياسي (مثال ذلك حركة حماس الفلسطينية) أساء إلى «القضية، التي يتوهّم أنّه في خدمتها؛ لأنّه لم يستوعب حركة التاريخ، وظنّ أنّه ما زال في الإمكان توظيف الدين لأغراض دنيوية بحتة» (ص89)، مؤكداً أنّ الزجّ بالدين في السياسة لم يخدم الدين، بقدر ما خدم الأنظمة الكلياتية الاستبدادية؛ التي طوعت -ولا تزال- الدين للحفاظ على مصالحها.

وفي هذا السياق، يُلاحظ أنّ «تحديث الفكر الديني يمرّ، حتماً، عبر الديمقراطية، بصفتها قيماً وأخلاقاً، قبل أن تكون مؤسسات تمثيلية، أو شورية صورية» (ص92).

وفي هذا المجال، يتطرق الباحث، في الفصل الخامس (**هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد؟**)، إلى مسألة التشريع الإسلامي، والتحديات التي تطرح عليه، وذلك انطلاقاً من قراءة لكتاب المفكر المغربي، الدكتور أحمد الخمليشي، (**الفكر الفقهي ومنطلقات علم أصول الفقه**). وفي هذه القراءة، بيّن الدكتور عبد المجيد الشرفي أنّ محاولات تجديد الفقه، وقواعده، وأصوله، تتطلب وجود حلّ جذري يتجاوز محاولات الترميم والتجميل -ومحاولة المغربي على ما فيها من جدّة تظلّ تنهل من الرؤية التقليدية حسب رأي الشرفي- ويتمثّل في إقرار المفاهيم الحديثة، باعتبار أنّ أصول القدامى تظلّ وفية بمتطلبات عصرهم، عاجزة عن الإلمام بمستجدّات هذا العصر، الذي

يطرح مشكلات لا أثر لها في المدونة القديمة، ولا يمكن استخلاص أحكام لها، بناء على الآليات؛ التي اعتمدها القدامى (القياس، المصلحة،....).

أمّا القسم الثاني، ففيه عاد الشرفي إلى لحظات ضاربة في القدم، موصولة بأعلام من الفكر العربي الإسلامي؛ إذ خصص الفصل الأول للنظر في (**المسيحية في تفسير الطبري**)، وفيه بيّن أنّ الرؤى القديمة والمواقف؛ التي اتخذها أصحابها (الطبري،...)، والتي تعدّ مصدراً من مصادر الرؤية المشكلة لمواقف المسلم اليوم، كانت «في كثير من الأحيان، [تصدر] من جهل، وعدم اطلاع [...]، وتأثر بالبيئة التي ظهرت فيها؛ تلك البيئة التي لم تتسم قط بالمثالية في مقوّماتها المعرفية والأخلاقية» (ص170).

وفي مقابل ذلك، أكّد الشرفي، في الفصل الثاني من القسم الثاني (حداثة أبي حيّان التوحيدي) أنّ الحداثة تتجلى في الممارسة النقدية والفكرية المتحرّرة من سلطة الأوصياء، وهي ليست حكراً على زمن دون آخر، فمواقف عديدة لأبي حيّان تنطوي على روح حداثة منيرة، ومن آيات ذلك أنّ أبا حيّان «لم يَدعُ قارئه إلى هذه الحرية في الاختيار، إلا لأنّه هو نفسه قد تخلّص من سلطان الماضي، وربقة التقليد» (ص177)، وفي موضع آخر، يضيف الشرفي: «إنّ إيمان أبي حيّان بخطر العقل، وبدوره في الوصول إلى الحقّ، وإلى الخير، إنّما هو إيمان بالإنسان، وبقدراته الذاتية، وهو أساس النزعة الإنسوية؛ التي ميّزته هو وثلّة من مفكري القرن الرابع/العاشر» (ص190)، فالتوحيدي -في تقدير الشرفي- سابق لعصره بما امتلك من روح نقد وجرأة على التطرّق إلى أعقد القضايا بحسّ فاحص، وذلك انطلاقاً من تصوّرٍ مداره على أنّ «الإنسان القيمة المحورية المطلقة، ومن دفاعه عن مشروعية الاختلاف، وعن مكانة العقل، ومن نبذه التقليد» (ص196).

أمّا الفصل الثالث، والفصل الرابع، ففيهما تطرّق إلى جوانب عديدة من التجربة الفكرية لابن رشد، مستدلاً، من خلالها، على أنّ ابن رشد قد قدّم صورة عن المثقّف الساعي، دائماً، وأبداً، إلى تصيّد «لذّة المعرفة

والاكتشاف. فعلاوة على عدم اكتفائه بتحصيل صنف واحد، أو صنفين، من صنوف المعرفة [... كان] شغفاً بميادين بعيدة الصلة بعضها عن بعض، على غرار الفقه، وعلم الكلام، واللغة، والنبات، والحيوان، والفلك، والطب، والفلسفة» (ص201) من جهة، ومن جهة أخرى، تبيّن مواقفه من جملة من القضايا الاجتماعية، مثل منزلة المرأة، مدى استقلال ابن رشد، فكرياً، عن الخطابات السائدة في عصره، وسعيه إلى تجاوز البعد الخطابي إلى البعد البرهاني، على الرغم من انخراطه في النسيج الاجتماعي، والثقافي، والسياسي الأندلسي، وهو، بذلك، يقدّم أنموذجاً للاستقلال بالرأي، على الرغم من أنّ أغلب مواقفه تجعل منه المثقّف المسلم المحافظ» (ص205).

لقد رسم ابن رشد الحدّ الفاصل بين ثقافة المجادل وثقافة البرهاني، بين التعصب والاحتجاج الخطابي، والاحتجاج بالعقل، وما ذلك إلا بعد من أبعاد توطيد الإيمان القويم؛ الذي يسعى إلى التأمل، والتدبر، والتفكير في الأشياء بحسّ نقدي يرفض سلطة الأوصياء والوسطاء.



لبنات III: في الثقافة والمجتمع

حاتم السالمي[1]

لقد تدرّج الدكتور عبد المجيد الشرفي، في بناء أجزاء الكتاب، من البحث في قضايا المنهج، إلى البحث في قضايا القراءة وآلياتها، لينتهي إلى البحث في خصائص الثقافة والمجتمع الإسلاميين، وبهذا الشكل، يكون كلّ جزء تمهيداً للاحق به، وتتمة للسابق له، فبعد أنْ عالج الدكتور عبد المجيد الشرفي، في الجزء الأوّل، والجزء الثاني، قضايا المنهج، وتطبيقه، وآليات قراءة النصوص، وما يوفّره الأمران من انفتاح النصوص على هواجس الإنسان، ينتقل الباحث، في الجزء الثالث من كتاب (لبنات)، إلى النظر في طبيعة الثقافة والمجتمع الإسلاميين، وهو، بذلك، يسعى إلى تبيّن وجوه قدرة النصوص الدينية على التكيّف مع مستجدات الواقع الإنساني، والقضايا التي يطرحها.

إنّ المتأمّل في تاريخ تدوين مقدمة الجزء الثاني، والجزء الثالث، يتبيّن له أنّهما دُوِّنا في زمن واحد، وهو ما يعني أنّ الدكتور عبد المجيد الشرفي قد تعمّد وضع القراءة (الجزء الثاني) قبل الجزء الثالث (في الثقافة و المجتمع)، وكأننا به ينطلق من البحث في آليات القراءة إلى المراجعة، فإلى البناء

---

(1) باحث من تونس.

والإنجاز، فالثقافة والمجتمع ليسا مجالين من مجالات تجلّي الظاهرة الدينية، بقدر ما هما مدار التجديد، وتحقيق رسالة الإسلام؛ التي لم تتحقق في التاريخ. أليس في مشروع الشرفي دعوة واضحة إلى قراءة/ تأويل النص القرآني، ونفض الغبار عن جوهر المتمثّل، أساساً، في الإيمان بالإنسان.

قراءة في كتاب (لبنات III: في الثقافة والمجتمع) لعبد المجيد الشرفي:

تتوزّع صفحات الجزء الثالث من كتاب (**لبنات III: في الثقافة والمجتمع**) على قسمين، شأن الجزأين السابقين، وقد احتوى القسم الأول الموسوم بـ: **(في أوضاعنا الحضارية)** على خمسة فصول هي:

السلم والانتماء الحضاري (ص17-34).

البعد الديني في الثقافة العربية (ص35-62).

الثالوث الصعب: الإسلام والحداثة والعلمانية (ص63-94).

المسلمون في عالم عدائي (ص95-116).

العالَم المحيط: رؤية إسلامية (ص117-134).

وفي هذه الفصول، دار الكلام على قضايا موصولة بوضع الإسلام والمسلمين في التاريخ المعاصر، وذلك بالنظر في أسس الهوية، والانتماء الحضاري، وتراكمات الماضي، وعلاقة المسلمين بالمغاير دينياً وثقافياً من جهة، وبالنظر في المآزق، التي تعترض المسلمين في العصر الحديث، لا سيما كيفية تعاملهم مع الحداثة ومقتضياتها، وما تطرحه من إشكاليات على المسلم، وما تفرضه من تحوّلات وتغييرات يصعب أن تصمد في وجهها نزعة الانغلاق على الماضي، والعيش في أحضانه من جهة أخرى.

ففي الفصل الأول، خاض الشرفي في أبعاد علاقة مسألة الانتماء الحضاري في الثقافة العربية الإسلامية، عادّاً إيّاها مسألة محورية، بالنسبة إلى المسلم، أياً كان انتماؤه الفكري، والرؤية التي تصدر منها مواقفه. وفي هذا السياق، أكّد الباحث أنّ المفاضلة بين الأديان واعتبار المسلم أنّ

الإسلام أفضل الأديان، فكرة لا تمتح من فراغ، ذلك أنّ «الاعتقاد الجازم بأنّ الدين؛ الذي يرجع إليه الفضل في إنشاء هذه الحضارة، أفضل الأديان [هو ما أدّى إلى] أنْ يُتّخذ من ذلك التفوّق برهاناً على هذه الأفضلية المطلقة» (ص20) .

يضاف إلى ذلك أنّ مقولة الانتماء، باعتبارها مقولة تقوم على ثلاثة أنماط (الانتماء التوفيقي، الانتماء الانتقائي، الانتماء المتأزّم)، قادت، في أغلب الأحيان، إلى عيش المسلم في عالمين لا رابط بينهما؛ إذ يتمّ فيهما الفصل بين مجالات الحياة العامة والحياة الخاصة، وبهذا الشكل تتعارض متطلبات الفضاءين على نحو لافت للانتباه، ففي العديد من الأحيان، يجد الفرد نفسه داعياً إلى العقلانية، منادياً بالديمقراطية والحرية والمساواة، فإذا «ما خلا إلى بيته وأهله، انقلب مؤمناً بالأساطير والخرافات» (ص28).

ثمّة شرخ عميق يمزّق أوصال الشخصية المسلمة، ومن شأن هذا التذبذب بين العالمين أنْ يؤدّي إلى عجز المسلم عن المساهمة في حركة الحداثة، ذلك أنّ الموروث الثقافي والديني يعيق المسلم عن الوعي بأنّ البشرية «مقبلة على عصر [... هو] عصر الحضارة الكونية لأوّل مرّة في التاريخ، فمن لا ينتمي إلى هذه الحضارة، وإلى مقوّماتها الأساسية، سيُلفظ -لا محالة- على هامش التاريخ [... فـ] أنْ تكون مسلماً، اليوم، يقتضي منك أنْ تستنبط من مبرّرات الانتماء غير ما كان به المسلم مسلماً، بالأمس؛ أي: أنْ تحتفظ بالنواة الصلبة المؤسّسة لما يجمع المسلمين، ويميّزهم عن غيرهم من أصحاب الأديان والمعتقدات الأخرى، وأن تلفظ كلّ ما علق بهذه النواة من التكلسات والتأويلات؛ التي هي ثمرة عوامل تجاوزتها الأحداث» (ص31).

لقد أوقعت الرؤية التقليدية المسلم في أوهام التفوق والتميز؛ الذي لا معنى له، وجعلته يسير ضدّ حركة التاريخ ومنطقها، فإذا به يسقط اهتمامات

اليوم على مشاغل الأمس، وهو ما جعله يحيا في عالم مخصوص قوامه الهروب من حقائق الواقع.

ويقدّم عبد المجيد الشرفي أدلّة عديدة على ذلك، منها جنوح التيارات الإسلامية إلى العنف، واعتمادهم على آليات تقليدية في بناء خطاباتها، ورؤاها، واستنادها إلى مقولات لا صلة لها بالواقع من قبيل الدعوة إلى الهجرة....، وهي دعوات تؤكّد عجز الخطاب الديني التقليدي عن فهم مسارات التاريخ ومتطلبات الواقع. وفي المقابل، إنّ نزعة اللامبالاة إزاء الدين قد رسّخت تصوّراً مغايراً همّش دور الدين، وقوّض قيمته، وقلّل من شأنه في حيواتنا. فمن هذا المنظور، يبدو أنّ الشرفي يدعو إلى تبنّي طرح/ تصوّر ثالثٍ لا يقوم التوازن فيه على العيش خارج الدين، أو داخله، بقدر ما يقوم على مراجعة نقدية للمنظومة المؤسسة للموروث الديني.

أمّا الفصل الثاني الموسوم بـ: (**البعد الديني في الثقافة العربية**)، ففيه حلّل بعض مظاهر تأثّر الثقافة العربية التقليدية بالثقافات الدينية وغير الدينية، ما جعلها ملتقى الثقافات، مبيناً أنّ الحاضر يخبر عن تراجع واضح في قدرة الثقافة العربية الإسلامية على أداء دورها التاريخي، مقدّماً أمثلة على ذلك، من أهمها: اعتبار المرأة وجسدها عورة يجب سترها...، وهي مواقف تخفي وراءها اختيارات سياسية للنظم المتخلّفة، وهو ما يستدعي إلقاء نظرة فاحصة للدين، بما هو «توفير لمعنى الحياة والطمأنينة النفسية للمؤمنين» (ص59)، ويتطلب ذلك، بالضرورة، إعادة بناء النظم الثقافية، والدوائر المعرفية، وتجديد آليات اشتغالها ومحتوياتها، بما يتوافق والاكتشافات العلمية في مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومن هذا المنظور، يجب علينا تدارس قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية... بدلاً من الحديث عن عذابات القبر، وأهواله، فالخطاب الديني الإسلاموي، بما هو نظام دوغمائي منغلق، أدّى إلى تعاظم النزعة الإقصائية، وما يزيد المسألة تعقيداً تردّي الوضع التعليمي في مؤسسات التعليم

العالي، والبحث العلمي، فسطوة الخطاب المنغلق طالت مراكز البحث؛ التي «كان من المفروض أن تكون [...] في طليعة الهياكل القائمة بهذه المهمّة» (ص 61).

أمّا في الفصل/المقال الثالث (**الثالوث الصعب: الإسلام والحداثة والعلمانية**)، ففيه تتبع الشرفي أبعاد العلاقة القائمة بين هذا الثالوث، وقد انطلق الباحث، في هذا المجال، من مسلمات واضحة، منها ضرورة «العدول عن الوهم [القائل] بأنّ للنص القرآني معنى واحداً» (ص70)، ويترتب على هذا التصوّر القول: إنّ النص القرآني نصّ قابل لتعدّد القراءات؛ التي يجب أنْ تستجيب لحاجات المؤمن المعاصر، وقد بدا ذلك ظاهراً في دعوات التجديد؛ التي طالت مجالات عديدة من مجالات الفكر الديني، فبات الحديث المتواتر عن (علم كلام جديد) مسألة لا مناص من الخوض فيها. على أنّ الشرفي لا يطلب منّا الوعي بتلك الضرورات فحسب، بل يطالبنا بالانتقال من مرحلة الوعي إلى التأسيس، فهو يطلب خطاباً جديداً يأخذ، في الحسبان، البعد الكوني؛ الذي تفرضه علينا الحداثة، باعتبارها طوفاناً جارفاً للنظم الفكرية القديمة.

ولا يفوتنا، في هذا المجال، الإشارة إلى أنّ الدكتور عبد المجيد الشرفي، من منطلق المثقف الحرّ المسؤول، يقترح الحلول العملية الواضحة، فهو لا يكتفي بالتنظير ووضع الأسس؛ بل يتجاوز ذلك للنظر في تبعات المسألة في الواقع، من ذلك، مثلاً، تناوله مسألة تطبيق الشريعة وعلاقة هذا المبحث بالعلمانية.

وفي هذا المجال، قدّم الشرفي تصوراً واضحاً للعلمانية، باعتبارها «التعبير عن الحاجة إلى قوانين وضعية مستمدة من الإرادة العامة للشعوب» (ص94)، وبهذا الشكل، إنّ الدعوة إلى تطبيق الشريعة دعوة مناقضة للعلمانية، وهي دعوة فاقدة لأيّ مغزى، في ظلّ الوعي بضرورة التمييز بين الشريعة والفقه، فالأحكام، التي يدعو التيار الإسلاموي إلى تطبيقها،

مستمدة، بالأساس، من الاجتهادات الفقهية؛ التي تمثّل، في آخر الأمر، الجهد البشري؛ الذي يحتمل الخطأ والصواب، والذي يظلّ متأثراً بالظروف التاريخية التي ظهر فيها.

ويتوسع الشرفي في أبعاد هذه المسألة في الفصل الرابع (**المسلمون في عالم عدائي**)؛ الذي تطرّق فيه إلى مختلف المواقف؛ التي اتّخذها المسلمون في سبيل نحت علاقتهم بالآخر المغاير ثقافياً وفكرياً.

وقد حرص الباحث، أثناء النظر في مقومات مختلف المواقف (المحافظ/ السلفية الجديدة/ المنبهرون بالغرب)، على الوقوف على الأسباب؛ التي أسهمت في تشكّل كلّ موقف، وذلك بقصد تحديد خصائص الوضع الذي يعيشه المسلمون، منذ القرون الثلاثة الأخيرة، مستنتجاً أنّ «تحليل واقعنا يملي علينا تحديث التأويل للرسالة المحمدية، بما يخلصها من رواسب التأويلات التاريخية، رغم ما أضفاه عليها الزمن من قداسة» (ص111).

والقداسة، التي خلقها الفاعلون الاجتماعيون -حسب عبارة محمد أركون- جعلت الرسالة المحمدية والنص القرآني مرجعياتٍ فوق التاريخ تتحكّم فيه وتسيره، وفي ذلك سوء فهم لماهية الرسالة المحمدية، وما جاء في القرآن من دعوات واضحة -تكررت في مواضع عديدة- إلى تحرير الإنسان، وجعله كائناً مسؤولاً، وبهذا المعنى، يؤكّد الشرفي أنّ هذه المواقف تؤدّي، بالضرورة، إلى الهروب من مواجهة التحديات المعاصرة، والاقتصار على «ردود الفعل العاطفية والظرفية المحدودة [التي] ليس من شأنها سوى الإلقاء بالعالم الإسلامي على هامش التاريخ» (ص116).

وفي المقابل، يراهن الشرفي على غدٍ مشرق ينهض فيه الشباب بدور رئيس، بما يميزهم من غيرهم من روح مغامرة، ومن امتلاك لوسائل الاتصال والمعرفة، فمن شأن كلّ ذلك أن يحقّق خلافة الإنسان لله في الأرض.

أمّا الفصل الأخير من القسم الأول (**العالم المحيط: رؤية إسلامية**)، ففيه بحث الشرفي خصائص الرؤية الإسلامية للعالم، وكالعادة، قلّب الباحث

الأمور على أكثر من وجه، فإذا هو يبحث في الفروق القائمة بين مختلف الرؤى المنسوبة إلى الإسلام، مبيناً أنّ الرؤية التقليدية؛ التي اختزلت «العلاقة بالآخر في الإيمان والكفر، وفي التوحيد والشرك، هي رؤية من شأنها أنْ تحجب التمثل الواقعي للآخر» (ص118). أمّا رؤية زعماء الحركة الإصلاحية؛ التي تنمّ عن وعي واضح بضرورة التغيير، بالنظر إلى حالة التدهور والوهن الحضاري؛ الذي أصاب الإسلام والمسلمين، فإنّها لم ترتقِ إلى مستوى يُؤهّلها (هذه الرؤية) لأنْ تكون قادرة على تحقيق الانتقال المأمول؛ ذلك أنّ طبيعة التكوين؛ الذي تسلّح به أصحابها حال دون تمثّلهم الواضح للحلول؛ التي يقتضيها الوضع، وهو ما دفعهم إلى السعي إلى استرجاع روح السلف الصالح.

القسم الثاني: يتكوّن القسم الثاني من الكتاب من خمسة فصول قوامها مباحث مدارها على تنظيم المجتمع العربيّ الإسلاميّ المعاصر، في ضوء مكتسبات الحداثة، وحقوق الإنسان، وفي ظلّ محاولة رجال الدين، اليوم، فرض نمط التشريع والحياة التقليديّة؛ الذي عرفته الحضارة العربيّة الإسلاميّة قديماً، على مجتمعات تعيش في قلب الحداثة، وفي أوج التطوّر العلميّ، والرقيّ التكنولوجيّ، اللذين ميّزا طبيعة العالم الرّاهن؛ لذلك جاءت المباحث القائمة في هذا القسم طرحاً لأبرز الإشكاليات والقضايا التي تؤرّق المسلم، سواء أكان مفكّراً أم مواطناً بسيطاً شغلته بعض المسائل التي صادفته في معترك حياته اليوميّة، فبقي ممزّقاً بين آراء رجال الدين ذوي التفكير التقليديّ المتكلّس، ومقتضيات الواقع الموسوم بالتشعّب والتغيّر المستمرّين.

إنّ الذي يجمع بين الفصول/ المباحث الخمسة ليس المناسبة؛ التي عُرضت فيها أفكار الشرفي، باعتبار أنّ جلّ المواضيع المطروقة، ما عدا الموضوع الثالث (الحكم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة وحقوق الإنسان، وهو مقال منشور في المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان، العدد 8، 2001م)، هي، في الأصل، مداخلات علميّة قُدّمت في ندوات، مثل المبحث الرابع (مناهل

السلطة في الحقل الإسلاميّ)، المقدّم في ندوة (حجّة السلطة في الثقافتين العربيّة والغربيّة) الملتئمة في تونس في 24 تشرين الثاني/نوفمبر (2006م)، وفي ملتقيات، على غرار المبحث الأوّل المعنون بـ: (إشكاليات ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي)؛ الذي أُلقِيَ في قطر، في نطاق أعمال ملتقى اللّجان الوطنيّة العربيّة، المنعقد سنة (2006م)، وعلى منوال المبحث الخامس الحامل لعنوان (قانون الأسرة تحدّياً للفقه) المقدّم في ملتقى قانون الأسرة في البلاد العربيّة الإسلاميّة، ونشرته مؤسّسة كونراد أديناور، ضمن أعمال الملتقى، سنة (2005م)، أو في دروس افتتاحيّة كان قد أنجزها عبد المجيد الشرفي في مدارج بعض الكليّات، من نحو المبحث الثاني «حقوق الله، وحقوق الآدميّين من منظور حديث»، الذي كان محور الدرس الافتتاحي؛ الذي قام به الشرفي في كليّة العلوم القانونيّة والسياسيّة، تونس، (12 أيلول/سبتمبر 2008م)، بل الذي يجمع بينها أمران: التقارب الزمني بين المداخلات؛ لعنايتها بمسائل حضاريّة معاصرة، والاشتراك في الشواغل نفسها، وفي طبيعة القضايا المطروحة، وفي البعد النقديّ المشكليّ القائم في المباحث المثارة؛ التي تمسّ صميم حياة المسلم في الوقت الراهن.

الفصل الأوّل: عالج فيه الشرفي إشكاليات ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي، من زاويتين مترابطتين: من زاوية المعوّقات الحائلة دون انتشار ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي، وتجذّرها في مستوى القوانين والسلوك، ومن زاوية البحث عن أقوم السبل الكفيلة بتطوير هذه الثقافة المدنيّة الكونيّة، وترسيخها في عقليّة مجتمعاتنا، بوصفها أبرز ثمرات الحداثة الغربيّة، وإن كان المفكّر لا ينكر أنّ حضارات ما قبل الحداثة مهّدت لظهور مفهوم حقوق الإنسان، وأنّ النزعة الإنسويّة ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب، على حدّ تعبيره (ص137).

لكنّ الحديث عن حقوق الإنسان، بوصف الإنسان ماهية مطلقة، بصرف النظر عن دينه، ولونه، وعرقه، ولغته، لم يتبلور إلّا في العصر الحديث،

لاسيما بعد المصادقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في (10 كانون الأول/ ديسمبر 1948م). فلئن كانت حقوق الإنسان مرتبطة، اليوم، بالجانب السياسي من جهة علاقة السلطة في الوطن العربيّ بالمناضلين والمعارضين أساساً، فإنّها تشتمل على جوانب أخرى، مثل الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، لاسيما حريّة الرأي والتعبير، والدينيّ، لاسيّما حريّة المعتقد، والبحث في النصوص التي يَعُدُّها رجال الدين مقدّسةً محظورة لا يمكن نقدها، ودراستها.

يرى الشرفي أنّ حقوق الإنسان، في مستوى التطبيق، يتّسع مفهومها ويضيق، حسب طرائق توظيفها، ليس في الوطن العربيّ فحسب، وإنّما في أرقى الدول الغربيّة الراعية في العالم لحقوق الإنسان، ومن ذلك الولايات المتّحدة، التي، بقدر ما تعمل على تطبيق معايير حقوق الإنسان في الداخل، تعمل على هتكها في الخارج، على غرار ما فعلته في معتقل (غوانتنامو)، وسجن (أبو غريب)، فهذه الازدواجيّة، في التعاطي مع حقوق الإنسان، ظاهرة واضحة في العالم الغربيّ (ص141).

إنّ قضيّة حقوق الإنسان في المجتمعات العربيّة موصولة بالمستوى الرسميّ الحكوميّ، بدرجة أولى، وبالمستوى الثقافي الشعبي، بدرجة ثانية، لصعوبة الفصل بين الأمرين لفهم واقع حقوق الإنسان في العالم العربي؛ ذلك أنّ أحدهما يؤثّر في الآخر، ويتداخل معه، وهذا ما دعا الشرفي إلى تشخيص معوّقات ترسيخ هذه المسألة في مجتمعاتنا، فقد عَدَّ أن احتكار السلطة الحكوميّة لآلة الإعلام حوّل هذا الجهاز إلى بوق دعاية للسلطة القائمة، وإلى سجن يحبس الرأي المخالف، ويغيّبه تغييباً (ص143) .

ويقصي الشخص المعارض تماماً من المشهد الإعلاميّ، ومن ثمّ، يغدو الإعلام العربيّ الحكومي، الموظّف بشكل سلبيّ، كابتاً للحريّات العامّة والخاصّة، قامعاً لأصوات المخالفين للنظام، فضلاً عن الرقابة المسلّطة على نشر الكتب ذات النفس النقديّ؛ لذلك شحّت الكتب الجادّة؛ التي تُعنى

بالمباحث المتعلّقة بعلوم الإنسان والمجتمع، على امتداد المنطقة العربيّة (ص144).

وفي مقابل ذلك، تسمح السلطة بنشر الكتب الدينيّة؛ التي تتوعّد من يخالف أحكام الفقهاء الغابرين بعذاب القبر، صَرفاً لأنظارهم عن مشكلاتهم الحقيقيّة المعاصرة، وعلى رأسها المطالبة بحريّة الإنسان، وبكامل حقوقه، ناهيك عن أنّ السلطة القائمة في الوطن العربي تتحكّم في مرفق القضاء، وتتدخّل فيه بشكل صارخ، ما يعيق انتشار هذه الثقافة الحداثيّة في ربوعه (ص146).

بناء على تشخيص معوّقات ترسيخ حقوق الإنسان في مجتمعاتنا المعاصرة، يقترح الشرفي بعض السبل؛ التي يراها خليقة باستنبات هذه الحقوق في التربية العربيّة الإسلاميّة. من قبيل تحمّل الدولة مسؤوليّتها كاملةً في بناء نظام تعليميّ ينقطع عن ثقافة النقل، والاجترار، والحفظ، ويدعو إلى تنمية ملكات النقد، والإبداع، والمبادرة، وبذلك يمكن للفرد أن ينفتح على الثقافات الأخرى، ويتفاعل معها أخذاً وعطاءً، فيتمثّل على أحسن وجه حقوق الإنسان، ومقتضيات الحياة الراهنة، وهذا يتعزّز بتوفير حريّة الرأي والتعبير، والحرص على حماية الحريّة الشخصيّة في مختلف مظاهرها، زد على ذلك ضرورة اجتهاد الدولة في سنّ تشريعات وضعيّة تراعي، من جهة، ضمير المجتمع الإسلاميّ، وتستنبط قوانين وحلولاً عمليّة نابعة من واقع المجتمع ذاته، وضامنة لحقوق الإنسان ضماناً تامّاً، مثل حقوق المرأة والطفل؛ أي: في مجال الأحوال الشخصيّة تحديداً، كي يتحرّر الإنسان من سلطة فقهاء الماضي، حتّى تُكمل القوانين الوضعيّة «ما سكت عنه النصّ القرآنيّ، حسب ما تقتضيه المصلحة، والقيم الحديثة» (ص154).

على أنّ هذا كلّه يتوقّف على الإرادة الصادقة، والعزيمة الثابتة، للقوى الحيّة الفاعلة في المجتمعات العربيّة، أكثر من توقّفه على الظروف

الخارجيّة، وعلى رغبة الآخرين في تعميم ثقافة حقوق الإنسان. فالحلّ ينبع من ذواتنا أساساً.

الموضوع الثاني المعالج في هذا القسم، مرتبط بالقضيّة نفسها (حقوق الإنسان)، ولكن في علاقتها بحقوق الله؛ لذلك يرى الشرفي أنّ حقوق الله كانت ذريعة في القديم والحديث للفقهاء، وأصحاب السلطان على حدّ سواء، لبسط نفوذهما المطلق على الأفراد، من جهة كون حقوق الله لها صلة متينة في القديم ببساطة الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. أمّا في ظلّ تشعّب الحياة المعاصرة، فقد حلّت محلّها حقوق الإنسان؛ ذلك أنّ الأحكام المتعلّقة بحقوق الله «لا نعثر فيها، بطبيعة الحال، على ما يمسّ التنظيم البيروقراطي الحديث، ومشاكل الاقتصاد، والصحّة، والنقل، والمواصلات، والأحزاب، والنقابات، والجمعيّات» (ص169-170)، هذا علاوة على الخلط الغريب والكبير، في الأدبيّات الدينيّة الإسلاميّة، اليوم، بين حقوق الله، وحقوق الآدميّين، والحقوق المشتركة؛ أي: بلغتنا، اليوم، الحقّ العامّ؛ لذلك فقدت المنظومة القيميّة الدينيّة؛ التي يتمسّك بها هؤلاء الفقهاء حتّى الآن، وجاهتها، وصلاحيّتها، لتغيّر الملابسات الحافة بنشأتها قديماً، ومن ثمّ، لا بدّ من أن ينتقل الخطاب الإسلاميّ من مجرّد الوعظ، والوعد، والوعيد، إلى تحليل موضوعيّ للواقع المعيش، دون الارتهان إلى أحكام الماضي، كي يرسّخ حقوق الإنسان بمفهومها المعاصر، تلك الحقوق التي لا تتعارض في شيء مع حقوق الله.

الفصل الثالث امتداد، أيضاً، للفصل السابق؛ ذلك أنّه موصول بمسألة الحكم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وحقوق الإنسان، ويَعُدُّ الشرفي هذا المبحث من الصعوبة بمكان للجمع بين ثالوث من المفاهيم ذات طابع إشكاليّ (الحكم- الحضارة العربيّة الإسلاميّة - حقوق الإنسان)، من قبيل مفهوم (حكم) (pouvoir)، الذي يجريه الباحث في معناه السياسي المختلف عن مفهوم السلطة (autorite)؛ لأنّها ذات بعد معنويّ أدبيّ أساساً، وإن

احتاج إليها أحياناً الحكم والنفوذ (ص187)، ومفهوم الحضارة العربيّة الإسلاميّة، المقصود به، عنده، «شكل تاريخيّ من الاجتماع تضافرت، في تأسيسه، ثمّ ازدهاره، وذيوعه، أجناس مختلفة من عرب، وفرس، وبربر، وترك، وتضافرت على تشكيله عوامل عديدة» (ص187-188)، ومن نظير مفهوم حقوق الإنسان؛ الذي يعني به الشرفيّ، حصراً، مجموعة من القيم الحديثة؛ التي تبلورت منذ القرن الثامن عشر، والتي جسّمها، على أرض الواقع، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سنة (1945م)، ومنظومة المعاهدات والمواثيق الدولية، التي تلت هذا الإعلان التاريخيّ.

تطرّق الشرفي إلى مسألة الحكم في الإسلام، عاداً إيّاها شأناً دنيويّاً بالأساس، خاضعاً لمقتضيات الواقع، ولمصالح معيّنة تفرضها السياسة، ذلك أنّ الرسول محمّداً كان يمارس الحكم انطلاقاً من النموذج القبلي السائد آنذاك، فلم يسعَ إلى اتّخاذ نموذج أرقى مثل الإمارة، أو الملك (ص191).

على أنّ الصورة الواضحة للحكم تبلورت مع خلافة أبي بكر، الذي حافظ على زعامة قريش، وخلافة عمر؛ الذي جسّد خضوع قبائل الجزيرة العربيّة كلّها للنفوذ القريشي، وهو رجل حكم، يفصل في إدارة شؤون الإمبراطورية الجديدة، بوصفها تطويراً لنظام القبيلة، بين أمور الدنيا، وأمور الدين، ما يعني أنّ الاعتبارات الدينيّة لم تكن حاضرة في المبايعة، أو تصريف شؤون الرعيّة، بالشكل الكبير الذي يتحدّث عنه الفقهاء، أو أصحاب الإسلام السياسي اليوم؛ لذلك كانت ممارسة الحكم المدعوّ إسلاميّاً مواصلة، في أوّل الأمر، للممارسة؛ التي كانت جارية في مستوى القبيلة، ثمّ استلهمت نظم الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانيّة، في كلّ الأجهزة، التي أنشأتها في الميادين الإدارية والمالية» (ص193-194).

وانطلاقاً من هذا الوضع السياسي؛ الذي يقوم فيه الحكم على اعتبارات قبليّة ودمويّة، من أجل سيطرة عِلية القوم، باسم الدين، على ثروة المجموعة، لم يعد لهذا النوع من الحكم؛ الذي يدوس على حقوق

الإنسان، وجودٌ اليوم، في ظلّ المتغيّرات السريعة، وانتشار العلوم، وتجذّر قيم الحداثة، فقيمة الفرد تتحدّد، في العصر الراهن، لا بانتمائه إلى مجموعة؛ بل بتمتّعه بالحريّة الذاتيّة، وبمدى مساهمته في تطوير وطنه، فحلّت فكرة المواطنة، وما يترتّب عليها من حقوق كثيرة، محلّ فكرة الانتماء الديني، أو القبليّ. ولا بدّ للضمير الديني المعاصر من توعية الناس بهذه القيم الجديدة الكونيّة؛ التي لا تتنافى وجوهر الإسلام ومقاصده، حتّى تنتشر بين أغلب الفئات.

يسعى الشرفي، في المبحث الرابع، إلى دراسة مناهل السلطة في الحقل الإسلامي؛ التي يمتح منها الناطقون باسم الإسلام، ومنها يستمدّون سلطتهم على النفوس لتحقيق مصالح شخصيّة، وامتيازات استراتيجيّة، لاسيما من الناحية الاقتصاديّة؛ لذلك عمل الفقهاء، عبر العصور، على إثبات ضرورة خضوع العامّة لهم بالطاعة، باعتبارهم أولي الأمر من المسلمين، بحسب تطويعهم للمعنى الوارد في الآية الرابعة من سورة النساء (ص203).

والنتيجة الواضحة بتحليل تاريخ الإسلام أنّ السلطة فيه بقيت خاضعة لمفهوم القبيلة، ولدوائر الإنتاج التقليدي القائمة على انتفاع مجموعات قليلة من ثروة الأمّة، تحت مظلّة الدين؛ لذلك، مناهل السلطة في الحقل الإسلامي -بحسب ما يعتقد الفقهاء، ورواد الإسلام السياسي الآن- ليست ذات طابع دينيّ مستمدّ من روح القرآن، وإنّما هي ذات أصل قبليّ اتّخذ أشكالاً مختلفة؛ لكنّها ظلّت قائمة، في عمقها، على العصبيّة، والانتماء إلى مجموعة معيّنة تقاتل من أجل المحافظة على مصالحها؛ لهذا يجب، اليوم، استبدال هذه المناهل القائمة على المغالطات التاريخيّة، بمشارب جديدة مستمدّة من القيم الكونيّة لتسيير شؤون المجتمعات الإسلاميّة، فلا يوجد تاريخيّاً ما يسمّيه بعض الفقهاء والأصوليين، اليوم، (الإسلام النقي)؛ بل توجد ممارسة بشرية تاريخية لم يكن القرآن، على صعيد الممارسة الفعليّة، مصدر تشريعها، وإنّما الأعراف القبليّة السائدة هي المصدر الأوّل للتشريع؛

لهذا يحسن برجال الدين تجديد خطابهم في اتّجاه عَدِّ التشريع الإسلاميّ أحد مصادر التشريع اليوم المهمّة، إذا أخذ بعين الاعتبار تغيّر الواقع، وكونيّة القيم الإنسانيّة، باعتباره يحمل، في أصوله، رسالة كونيّة لا تخصّ عرب قريش؛ بل تشمل كلّ إنسان، بصرف النظر عن عرقه، ولغته، ومعتقده، ولونه.

وعليه، من حقّ المسلم المعاصر أن يكون حرّاً مبدعاً لا ينسج على منوال قديم، ولا يخضع لسلطة دينيّة تمارس دور الوسيط بين الإنسان وربّه، وبين المسلم ونصّه التأسيسيّ، الذي تفسّره، حسب مصالحها، بدلاً منه (ص228).

المبحث الأخير موضوعه (**قانون الأسرة تحدّياً للفقه**)، ولبّ القضيّة، في هذا الطرح، أنّ الفقه الإسلامي ارتبط بمنظومة سياسية، واقتصادية، واجتماعيّة، تقليديّة، لم يعد لها وجود في حركة التاريخ المعاصر، ناهيك عن أنّ الفقه مضمونه معنويّ أساساً، ومداره على بيان الأحكام؛ التي ينبغي أن يلتزم بها المؤمن في علاقته بربّه؛ لذلك لا تترجم أحكام الفقيه إلى تطبيق فعليّ إلّا بوجود قرار السلطان؛ الذي ينفذها بالقوّة، مثلما يشهد التاريخ الإسلامي على ذلك. بيد أنّ القانون وضعيّ إلزاميّ ينفّذ على كامل المواطنين المنتسبين إلى الدولة، وهو خاضع لإرادة الشعب، ويتغيّر وفق متطلّبات الواقع، على خلاف فتاوى الفقهاء المنسوبة إلى أحكام إلهيّة لا تاريخيّة (ص231)؛ لذلك، إنّ الدعوة إلى تطبيق الشريعة، باسم القانون اليوم، عند رجال الدين، يثير الاستغراب، فكيف يمكن التوفيق بين المنظومتين؟ ومن هنا، يضرب الشرفي مثال قانون الأسرة في المجتمع المعاصر تحدّياً كبيراً للفقه؛ الذي عجز عن مواكبة التحوّلات العميقة والجذريّة؛ التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي، اليوم، في مستوى نظام الأسرة، ومنزلة المرأة المعاصرة؛ لذلك يصعب التمسّك، والحال هذه، بنظام أسرة عتيق مبرّر بالدين، في كنف التطوّر الاقتصادي، والاجتماعيّ، والعلميّ؛ الذي يعرفه

هذا المجتمع (ص240)، على غرار إمكانية التحكّم في النسل، واعتماد تقنية الأنبوب في الإنجاب، إلى غير ذلك. وعليه، القانون الوضعيّ المعبّر عن تغلغل العلمنة في نسيج المجتمعات الإسلاميّة سينتصر -لا محالة- على الفقه المتكلّس؛ لأنّ التاريخ البشريّ يسير، دائماً، إلى الأمام.



قراءة في كتاب
نقد الخطاب الدينيّ
لنصر حامد أبو زيد

محمّد إدريس[1]

صدر كتاب (**نقد الخطاب الدينيّ**)، للمفكّر المصريّ نصر حامد أبي زيد (ت 2010م)، في طبعته الثالثة عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء (المغرب)، وفي بيروت (لبنان)، سنة (2007م). وهذه الطبعة، التي اعتمدنا عليها في تقديم الكتاب، مؤشّر دالّ على رواج الأفكار الواردة فيه، وعلى مدى تفاعل القرّاء معها، وما انتشار الكتاب بين الناس، إلى يوم الناس هذا، إلا أمارة على جدّة الآراء القائم عليها، وحداثة المقاربة المتوخّاة في تحليل الخطاب الديني الإسلامي المعاصر.

بنى أبو زيد بحثه، في نقد الخطاب الدينيّ، على مقدّمة، وثلاثة فصول، تصدّى، في أوّلها، لآليات الخطاب الدينيّ المعاصر، ومنطلقاته، ضابطاً خمس آليّات تحكم هذا الخطاب على هذا النحو:

1- التوحيد بين الفكر والدين.

2- ردّ الظواهر إلى مبدأ واحد.

---

(1) باحث من تونس.

3- الاعتماد على سلطة (التراث) و(السلف).

4- اليقين الذهني، والحسم الفكري.

5- إهدار البعد التاريخي.

ثمّ حصر المنطلقات الفكريّة في مقولتي (الحاكميّة) و(النصّ).

وعالج، في الفصل الثاني، مشروع اليسار الإسلامي، مبيّناً أدوات هذا الخطاب الديني في قراءة التراث العربي الإسلامي، من خلال كتابات حسن حنفي، وانتقل، في الفصل الأخير من كتابه، من قراءة التراث الفكريّ، كما تجلّى في خطاب اليسار الإسلاميّ، إلى إثارة إشكاليات تتعلّق بقراءة النصوص الدينيّة ذاتها، ويرى نصر حامد أبو زيد أنّ مثل هذه الإشكالات لم تطرح، حتّى زمن تأليفه هذا الكتاب، (بشكل علميّ موضوعيّ). ويقصد، بذلك، الباحثُ إخراجَ النصّ الدينيّ من دائرة التأويل، والتأويل المضاد، وفق مصالح المؤولين، وانتماءاتهم الإيديولوجيّة، فقراءة القرآن الكريم، في ضوء المنهج العلميّ الموضوعيّ؛ الذي يقيم للمعطيات التاريخيّة وللأحداث، التي ينجزها الإنسان، وزناً كبيراً، تنزع عن النصّ القرآنيّ كلّ أشكال الخرافة والأسطورة، معيدةً الاعتبار للعقل؛ الذي اغتاله الخطاب الدينيّ السلفيّ؛ الذي عَدَّ التقوى وحدها تجلب البركة، وتدرّ الربح الوفير على صاحبها، على حين أنّ النصّ القرآنيّ يحثّ الإنسان على العمل، والأخذ بالأسباب والفعل في التاريخ، واعتماد العقل، ورفض مقولة الكهنوت.

ولكن الخطاب الدينيّ المعاصر يحوّل نفسه، من حيث يشعر أو لا يشعر، إلى كهنوت، عندما يدّعي أنّه، وحده؛ الذي يمتلك الحقيقة الإلهيّة، ويفهم جوهر النصّ القرآنيّ ومقاصده فهماً مطلقاً، تغدو، بمقتضاه، الأحكام القرآنيّة المرتبطة بظرفيّة تاريخيّة معيّنة، كتعدّد الزوجات، والرقّ، والقصاص، وميراث المرأة، إلى غير ذلك، صالحةً لكلّ مكان وزمان؛ لذلك قدّم أبو زيد آليّات علميّة جديدة لقراءة النصّ القرآنيّ قوامُها الاحتكام إلى سلطان العقل،

ومنطلقها التفكيك، وعمادها التأويل الموضوعيّ العلميّ للقرآن الكريم، ليخرجه الباحث من القراءة الأحاديّة المنغلقة؛ التي يعتمدها الخطاب الدينيّ الإسلاميّ المعاصر، إلى رحاب القراءة المنفتحة؛ التي لا تقتل النصّ القرآنيّ، ولا تسقط من اعتبارها الشروط التاريخيّة الحافّة ببعض الأحكام الواردة فيه.

يتّخذ نصر حامد أبو زيد مجمل الخطاب الدينيّ موضوعاً لدراسته، دون أخذه بعين الاعتبار الفارق الزائف بين الخطاب الدينيّ (المعتدل)، وقسيمه (المتطرّف)؛ ذلك أنّ الفارق بينهما -في نظر الباحث- فارق في درجة الخطاب، لا في النوع، فالخطاب واحد؛ لأنّه قائم على عناصر ثابتة، من حيث الآليات، والمنطلقات، لإقناع الآخرين، وكسب الأنصار، وحشد الجماهير وتعبئتهم.

ويقرّ الباحث بوجود تداخل وتقاطع بين الآليّات والمنطلقات طيّ هذا الخطاب؛ لذلك كثيراً ما يجمع في حديثه بينهما في أكثر من موضع، وهو يحلّل طبيعة هذا الفكر الإسلاميّ.

لقد أثار أبو زيد قضيّة التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، باعتبارها آليّة بارزة لدى هؤلاء الفقهاء، والدعاة، والوعاظ؛ الذين ينصّبون أنفسهم أوصياء على الدين، يكلّمون الناس بلسان الله، ويصدرون فتاوى لا تتناسب وروح العصر، ولا تأخذ في الحسبان المتغيّرات الاجتماعيّة، والسياسيّة، والحضاريّة، للمجتمعات الإسلاميّة.

ويتجلى التوحيد بين الفكر البشري والدين، في مناسبات كثيرة، في خطاب رجال الدين، ومن ذلك، محاولتهم ردّ مفهوم الديمقراطيّة -وهو مفهوم سياسي معاصر أوجدته الدساتير الغربيّة الحديثة- إلى مبدأ الشورى في الإسلام، مثلما أسقطوا مؤسسة البرلمان على مبدأ الشورى نفسه، حتّى ما وصل إليه الفكر البشري المعاصر من فتوحات علميّة، واكتشافات طبيّة، أرجعوه إلى النصّ القرآنيّ، وألبسوه لبوساً دينيّاً مقدّساً، والسؤال المطروح:

لماذا لا يتحدّث هؤلاء الدعاة والمفكرون عن هذه المنجزات العلميّة في القرآن الكريم إلّا بعد أن يكتشفها العلماء في الغرب؟

بطبيعة الحال، إنّ رغبتهم في إثبات إطلاقيّة النصّ القرآنيّ، وصلاحيّته لكلّ مكان وزمان، هي التي تدفعهم إلى التوحيد بين الفكر البشريّ والإسلام، ومن مظاهر ذلك، قولهم بإدانة الإسلام للعنف، على غرار مبادئ حقوق الإنسان؛ التي تدين العنف، وتندّد بمرتكبيه، فيغدو، تبعاً لذلك، الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان موجوداً بحذافيره في الإسلام. على أنّ هؤلاء المفكرين المسلمين يغضون النظر عن المواطن؛ التي يتحدّث فيها القرآن عن الرقّ والعبيد، والدعوة إلى قتال الكفار لقطع دابر الفتنة والشرّ.

فعلى هذا النحو، يسعى الخطاب الدينيّ المعاصر إلى التوحيد بين الفكر البشريّ والدين، على الرغم من اختلاف مصدرهما ومقاصدهما، فالنسبيّ -أي: الفكر البشريّ- يستوي في مثل هذا التوظيف الإيديولوجي، والكلام الإلهيّ المطلق، فلا ضير، في مثل هذه الحال، في أن يتطابق البشريّ المحدود مع السماويّ المقدس المفارق، ما دام يخدم منظومة الخطاب الدينيّ، والمنتفعين به.

لكن هذا الفكر البشريّ يوسم بالقصور، والنسبيّة، والمحدوديّة، متى كان مفسّراً ومؤوّلاً لما جاء في النصّ القرآنيّ من متشابه الآيات، ومن مشكل الأحكام، والمسائل الموصولة بحياة الناس الدنيويّة. وهكذا، نقف على النزعة البرغماتيّة النفعيّة الثاوية في أركان هذا الخطاب، وقوفَنا على المنطق الاستطرافيّ الانتقائيّ التجزيئيّ المميّز لكلام رجال الدين والفقهاء والدعاة، فحتّى تعاملهم مع الآيات القرآنيّة، يخضع لمبدأ التحيين، وإعادة التحيين (réactualisation)، فكثيراً ما يورد أصحاب هذا الخطاب الدينيّ آيات قرآنيّة يستشهدون بها لدعم شرعيّة سلطان جائر، وفرض طاعة الرعيّة له، أو تأكيد حقيقة علميّة، متجاهلين الظروف التاريخيّة الحافة بنزول هذه الآيات، ومتناسين أسباب النزول في أحايين كثيرة.

ولا يقتصر الخطاب الدينيّ على ذلك؛ بل «يوحّد، بطريقة آليّة، بين هذه النصوص وبين قراءته، وفهمه لها» على حدّ تعبير نصر حامد أبي زيد، وهو؛ إذ يفعل ذلك، يلغي المسافة المعرفيّة بين الذات الباحثة في النصّ القرآنيّ، وموضوعها، مدعياً القدرة على تجاوز جميع الشروط، والعوائق المعرفيّة والوجوديّة، وعلى الوصول إلى القصد الإلهي الثاوي في أركان النصّ القرآنيّ. ومن هنا، يدخل هذا الخطاب في دائرة خطيرة هي دائرة «الحديث باسم الله»، ومن هذه الجهة، يتأتّى اليقين الذهنيّ، والحسم الفكريّ، بوصفهما آليّة متولّدة من آليّة التوحيد بين الفكر والدين. فالمعنى، في النصّ القرآنيّ، واحد وثابت، وهو ذلك الفهم الواحد الأوحد؛ الذي يَعُدُّه هذا الخطاب قولاً فصلاً ويقيناً لا يحتمل الاجتهاد والتأويل.

وكذا الأمر، بالنسبة إلى آليّة إهدار البعد التاريخيّ، فأصحاب هذا الخطاب يسقطون من اعتبارهم -على نحو ما ذكرنا من ذي قبل- المسافة الفاصلة بين نزول القرآن الكريم، وما يرتبط بذلك من أسباب تاريخيّة، وظروف اجتماعيّة، وسياسيّة، واقتصاديّة، زمنَ الوحي، تفسّر مقاصد السور ومعانيها؛ وبين فهمه في الحاضر، فيحمّلون النصّ من التأويل ما لا طاقة له به، متجاهلين الوقائع التاريخيّة الكامنة وراء نزول السور والآيات القرآنيّة؛ بل يقدّمون فهمهم لهذه النصوص على أساس أنّه الفهم الصحيح والنهائيّ لها، ومن ثمّ فهم وحدهم الذين يمتلكون الحقيقة، كأنّهم اطلعوا على الغيب. على حين أنّ الله، في القرآن الكريم، يؤكّد أنّه لا يعلم تأويله إلّا هو.

والذي زاد الطين بلّة أنّ هذا الخطاب يتحدّث عن الإسلام بالألف واللام، باعتباره إسلاماً واحداً نهائيّاً، بيد أنّ هذا القول يفنّده تاريخ الإسلام نفسه؛ الذي عرف تعدّداً وتنوّعاً في الاتجاهات، والتيارات، والفرق، والمذاهب، فالإسلام الواحد الثابت المنغلق؛ الذي يقدّمه هذا الخطاب الدينيّ، انطلاقاً من فهمه الخّاص له -بطبيعة الحال- له معنى ثابت، لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثّر بتنوّع المجتمعات واختلافها، والنتيجة المترتّبة

على ذلك أنّ علماء الدين هم الذين يمتلكون هذا المعنى الأوحد الثابت. وهذا الأمر ينقضه جوهر الإسلام القائم على التحوّل والتعدّد، ولنا، في تدرّج الإسلام في تحريم بعض الأعراف والعادات الجاهليّة، خير مثال على ذلك، كتحريم شرب الخمر، وتحريم الجمع بين الأختين في الزواج، وتحريم الزواج من نساء الآباء، إلى غير ذلك.

إنّ الكلام على إسلام واحد ثابت المعنى لا يدركه إلّا علماء الدين؛ الذين زوّدهم الله، دون غيرهم من البشر، بطاقة خاصّة تمكّنهم من النفاذ إلى الحقائق المطلقة، ومن امتلاكها، يمثّل جزءاً من بنية آليّة أوسع في الخطاب الدينيّ؛ الذي ينهض بوظيفة تفسير كلّ الظواهر الطبيعيّة، والاجتماعيّة، رادّاً إيّاها إلى مبدأ واحد، هو الله، فيقوم «بإحلال الله في الواقع العينيّ المباشر، ويردّ إليه كلّ ما يقع فيه»، على نحو ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد؛ الذي يرى أنّ هذا الإحلال الإلهي ينفي وجود الإنسان وفعله في الكون، ومن ثَمَّ يلغي الحكمة من استخلافه في الأرض، وهو، إلى ذلك، ينفي القوانين الطبيعيّة والاجتماعيّة، ويصادر أيّة معرفيّة تتعارض مع قناعات علماء الدين، ووفق تصوّرهم الخاصّ، تبدو أجزاء الكون مبعثرة مشتّتة لا تشدّها بعضها إلى بعض إلّا حكمة الخالق المبدع، ومن ثمّ، ينفي هذا الخطاب قوانين السببيّة في الطبيعة، ولا ينتج معرفة علميّة بالعالم والطبيعة، فما بالك بالمجتمع والإنسان.

إنّ إرجاع كلّ الظواهر الطبيعيّة، والاجتماعيّة، والإنسانيّة، إلى مبدأ أوحد يكمن وراءها، ويفسّر وجودها -وهو الله- يقود، حتماً، إلى مقولة (الحاكميّة) الإلهيّة، باعتبارها نقيضاً للحاكميّة البشريّة الفاعلة في الكون والتاريخ. فعلى هذا النحو، ترتبط هذه الآليّة الثانية بمقولة (الحاكميّة) بوصفها أحد المنطلقات الرئيسة في الخطاب الدينيّ المعاصر؛ الذي استمدّها من الموقف الأشعريّ؛ الذي ينكر قوانين السببيّة في الطبيعة، والكون، لصالح (جبريّة) شاملة تتخذ غطاء إيديولوجيّاً لتبرير أيّة جبريّة سياسيّة،

واجتماعيّة، وفكريّة، ومن هنا، نأتي إلى الآليّة الثالثة؛ التي ذكرها أبو زيد، والموصولة باتكاء هذا الخطاب الدينيّ المعاصر على سلطة (السلف) و(التراث)، وذلك بتحويل أقوالهم، واجتهاداتهم المظروفة بالمكان والزمان، وبطبيعة العلم والثقافة السائدة في وقتهم، إلى قول فصل و(نصوص) لا تقبل النقاش، ولا يأتيها الخطأ من بين يديها، ولا من خلفها، ومن ثَمَّ لا تقبل المراجعة، وإعادة النظر والاجتهاد؛ بل الأخطر من ذلك -في نظر نصر حامد أبي زيد- عمل هذا الخطاب على التوحيد بين اجتهادات السلف والدين ذاته؛ لأنّ هذا الخطاب السلفي؛ الذي يسير على هديه رجال الدين المعاصرون، يحمل، في باطنه، «آليّة تفسير الظواهر بردّها إلى مبدأ واحد». وبطبيعة الحال، يلبيّ هذا الخطاب الدينيّ التراثيّ السلفيّ مشروع علماء الدين المعاصرين، ومنطلقاتهم الإيديولوجيّة؛ التي يسيطرون بها على وجدان العامّة.

ولا يخفى ما في هذا التعامل الانتقائيّ النفعيّ مع التراث الفقهيّ المنغلق المتكلّس، من تجاهل لقسمٍ آخر وضيء مستنير بالعقل من التراث الإسلاميّ؛ لأنّ الاجتهادات الواردة في هذا الخطاب العقلانيّ؛ الذي ينزّل الإبداع البشريّ حقّ منزلته، في تنابذ مع منطلقات الخطاب الدينيّ المعاصر وآليّاته؛ لذلك أسقطه من اعتباره.

إنّ التشبّث باجتهادات السلف؛ التي كانت وجيهة، في زمانها، وظروفها الاجتماعيّة، ومحاولة إسقاطها على حياتنا الراهنة، بكلّ ملابساتها، ومستجداتها، ومتغيّراتها، سمتان بارزتان تضفيان على الخطاب الدينيّ المعاصر آليتي (اليقين الذهنيّ، والحسم الفكريّ)، و(إهدار البعد التاريخي)؛ الذي يفصلنا عن زمن نزول القرآن الكريم، وعصر السلف، من فقهاء الإسلام وعلمائه، فالارتباط العضويّ بين آليّة (التوحيد بين الفكر والدين)، وآليّة (اليقين الذهنيّ، والحسم الفكريّ)، يؤدي، بالضرورة، إلى إنكار المسافة التاريخيّة الفاصلة بين عصرنا وعصر السلف، مثلما يقود الخطاب

الدينيّ «إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً، وتكفيرهم، أحياناً، أخرى»، على حَدِّ تعبير أبي زيد. فهذا الخطاب لا يقبل أيّ نقاش يمسّ منطلقيه؛ أي: الحاكميّة، والنصّ، ولا يتّسع صدره لأيّ خلاف جوهريّ يتصلّ بثوابته الفكريّة والدينيّة النقليّة خاصّة، وحتّى إذا قبل بالرأي المخالف، فإنّه يقبل به فيما يتّصل بالجزئيّات. أمّا إذا شمل الخلاف القضايا الجوهريّة والعميقة، سعى إلى تكفير المخالفين، واتهامهم بالإلحاد والزندقة، متعلّلاً بانفراده بالحقيقة المطلقة، فيتّسم خطابه باليقين، والجسم، والدوغمائيّة، طالما أنّ الآليات الخمس؛ التي تحكم هذا الخطاب الدينيّ، موظفة لدعم مبدأي (الحاكميّة) و(النصّ).

إنّ مبدأ (الحاكميّة) خدعة سياسيّة لجأ إليها كلٌّ من معاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، في معركة صفين؛ لحسم المعركة لصالح الأمويّين، ومن ثمّ الانقضاض على الخلافة، باعتماد حيلة (تحكيم كتاب الله) من جانب الأمويّين، عندما دعوا إلى رفع المصاحف على أسنّة السيوف، وهذا الأمر أدركه عليّ بن أبي طالب، ولكنّه انطلى على أتباعه، وهكذا جاء مبدأ حاكميّة الله؛ لتحقيق المنفعة الدنيويّة، ولدعم مصالح إيديولوجيّة.

إنّ إلغاء سلطان العقل، والانخداع بمقولة الحاكميّة والنصّ، أدّيا بأصحاب عليّ -كرّم الله وجهه- إلى خسارة المعركة، وحسمها لفائدة الأمويّين. فعلى هذا النحو، رسّخ علماء الدين والفقهاء هذا المبدأ في المجتمع الإسلاميّ، لدعم شرعيّة الحكّام، وذوي السلطان لاسيّما بعد وأد الحركة الاعتزاليّة العقليّة، وتوجيه الغزالي آخر ضربة للعقل في الثقافة الإسلاميّة، على غرار ما أثبت نصر حامد أبو زيد.

إنّ المنطلق الثاني، في الخطاب الدينيّ المعاصر، مرتبط أشدّ الارتباط بمنطلق (الحاكميّة)، فقول أرباب هذا الخطاب (لا اجتهاد فيما فيه نصّ)، يقتل النصّ القرآنيّ، وينفي عنه تعدّد المعنى، وتجدّد مقاصده، وفق قراءة

الناس له، باختلاف العصر، والظروف، والمكان، فلا اجتهاد، عند رجال الدين، في مستوى العقائد، والقصص الديني.

غير أنّ هذا الخطاب يخدعنا، عندما يستعمل المفهوم المعاصر للنصّ؛ الذي يخالف ما يعنيه في التراث العربيّ الإسلاميّ؛ أي معنى الأمر الواضح، الذي لا يحتمل إلّا معنى واحداً، ولمّا كان المقصود في التراث بالنصّ هذا المعنى الذي ذكرنا، فإنّ الاجتهاد يصبح ضرورة في أمورٍ ليس فيها نصّ واضح، وبذا، مقولتهم (لا اجتهاد فيما فيه نصّ) لا تنطبق، في الحقيقة، إلّا على الأمور الواضحة، التي لا تحتمل إلّا معنى واحداً. على حين أنّ القرآن الكريم يحفل بالمتشابهات، والأمور المجملة، ما يجعل هذا النصّ القائم على تفاعل العقل البشريّ معه فهماً وتأويلاً متعدّد المعاني، متغيّر الدلالات.

إذاً، القدامى لا يعنون بالنصّ القرآن على نحو ما نعنيه نحن به اليوم، بل له مصطلحات أخرى، من قبيل التنزيل، والوحي، والذكر الحكيم، والكتاب. وهكذا، يغدو الاجتهاد موصولاً بالنصوص، وفق فهمنا المعاصر للنصّ، ولا يكون هذا ممكناً إلّا باعتماد العقل والتأويل؛ ولذلك، يستند الخطاب الدينيّ المعاصر إلى منطلقين واهيين، وآليّات متهافتة من الداخل لسدّ باب الاجتهاد، للمحافظة على مكانته الدينيّة الرفيعة، طالما أنّ أصحاب هذا الخطاب يدّعون امتلاكهم الحقائق المطلقة، والفهم الثابت الوحيد للنصّ الديني.

ولا تكمن قيمة الكتاب في نقد خطاب علماء الدين، والفقهاء، والدعاة المعاصرين فحسب، وإنّما تكمن في نقده، أيضاً، خطاب مشروع اليسار الإسلاميّ، ممثلاً، خاصّة، في كتابات حسن حنفي، وفي محاولة نصر حامد أبي زيد اقتراح مقاربة علميّة تأويليّة لقراءة النصّ القرآنيّ، والتراث العربيّ الإسلاميّ.

إنّ مشروع اليسار الإسلاميّ يسعى إلى تجديد نظرته للتراث ونصوصه المؤسّسة، منتهجاً الخطوات الآتية:

1- تحليل الموروث القديم، وظروف نشأته، ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.

2- تحليل الأبنية النفسيّة للجماهير، وإلى أيّ حدّ هي ناتجة عن الموروث القديم، أو من الأوضاع الاجتماعيّة الحاليّة.

3- تحليل أبنية الواقع، وإلى أيّ حدّ هي ناشئة من الواقع ذاته، ودرجة تطوّره، أو أنّها ناشئة عن الأبنية النفسيّة للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم.

وينقد أبو زيد هذه الخطوات الثلاث مفترقة، في خطاب اليسار الإسلامي، معتبراً إمكانيّة اختزالها في المنهج الشعوريّ لأنّه يستوعبها جميعاً، ويرى الباحث أنّ المنهج الشعوري المتوخّى في خطاب اليسار الإسلاميّ يجمع، بطريقة آليّة فيها عسف وإسقاط، بين مستويات إبستمولوجيّة يستحيل التوحيد بينها، وهو ما جعله يقع في التلفيقيّة والمثاليّة، في مواطن كثيرة؛ لذلك هو لا يعيد بناء التراث، بقدر ما يعمل على إعادة طلائه بلون جديد خادع. ومن ثمّ، إعادة بناء هذا التراث لم تتجاوز الشكل الخارجيّ أو السطح. بيد أنّ البنى العميقة المكوّنة لهذا التراث لم يشملها التفكيك، والفهم، والبناء، ولمّا كان الأمر على النحو الذي ذكرنا، كان التعامل مع النصوص التراثيّة تعاملاً تلوينيّاً، على حدّ عبارة الكاتب؛ لأنّه يعزل النصوص والأفكار عن سياق منظومتها الفكريّة، وأبرز مثال على ذلك التعويل على مقولة (الكراميّة) في التراث؛ لإثبات مفهوم فاعليّة الله في التاريخ، دون تنزيل هذه المقولة في سياقها الفكريّ الذي أنتجها، فيتمّ انتزاع الفكرة، أو المقولة، من سياقها التراثيّ المحدّد لدلالتها، وإقحامها عنوة في مجال دلاليّ عصريّ.

يختم أبو زيد كتابه بفصل ثالث محّضه لتقديم رؤية جديدة في قراءة النصوص الدينيّة، تقوم على دراسة استكشافيّة لأنماط الدلالة الثاوية في أركانها، ومن هذه الجهة، يدعو الباحث إلى عدم الوقوف عند معنى هذه

النصوص، في إطار دلالته التاريخية الجزئيّة، وذلك بضرورة اكتشاف (المغزى)؛ الذي يمكن أن نؤسّس عليه الوعي العلميّ التاريخيّ بتلك النصوص، انطلاقاً من تفكيك بناها اللغويّة، والاجتماعيّة، والحضاريّة، تفكيكاً علميّاً محايثاً يمكّننا، بعد ذلك، من اكتساب مفاتيح تأويليّة لها دعائم علميّة نسبر بها أغوار هذه النصوص الدينيّة، ونستكشف، بمقتضاها، الدلالات القابعة في أعماقها، ولا يتأتّى لنا ذلك إلّا باعتبار هذه النصوص نصوصاً لغويّة تاريخيّة، بحكم انتمائها إلى اللّغة والثقافة في فترة محدّدة، وهي فترة تشكّلها، وإنتاجها، ومن ثَمَّ لا يمكن فهم دلالاتها، ومقاصدها، بمعزل عن هذه المعطيات؛ الأمر الذي ينكره حديثاً رجالُ الدين؛ الذين يقتلون قوّة هذه النصوص، وطاقاتها المجازيّة والدلاليّة، في قراءة أحاديّة تتنافى، في الواقع، مع طبيعة هذه النصوص الدينيّة؛ التي تسافر في المكان والزمان، وتتجدّد معانيها باختلاف مفاتيح قراءتها.

وعلى هذا الأساس، نظر أبو زيد إلى بعض النصوص الدينيّة نظرةً تأويليّة، فأعاد النظر في مفهوم العبوديّة؛ التي يؤكدها رجال الدين، في علاقة المؤمن والإنسان بالله، لإثبات مبدأ (الحاكميّة)، فبيّن أنّ النصّ القرآنيّ يؤسّس العلاقة بين الله والإنسان على مفهوم (العباديّة)، فكلمة (عبد) تدلّ على الإنسان إطلاقاً، بصرف النظر عن كونه حرّاً أو مملوكاً. وإذا كانت العلاقة بين الإنسان وربّه قائمة على العباديّة والحبّ، فإنّ الإنسان كائن حرّ يسعى إلى الفعل في الكون، ونحت مصيره بنفسه، وفي ذلك أسمى معاني تشريف الإنسان بالعقل، دون سائر مخلوقات الله ليعمّر الأرض ويصلحها، وإلّا انتفت الحكمة من استخلاف الإنسان في الأرض انتفاءَ المقصد الأسمى من خلقه.

إنّ هذا الكتاب -لا شكّ- يستمدّ قيمته من قدرة صاحبه على تفكيك الخطاب الدينيّ، واستخلاص الآليّات والمنطلقات التي تحكمه، وإماطة اللّثام عن المصالح الماديّة الدنيويّة والخلفيّات الإيديولوجيّة التي توجّهه،

يستوي في ذلك الخطاب الدينيّ (المعتدل) و(المتطرّف)، على نحو ما بيّن أبو زيد، فهما لا يختلفان في طبيعة الخطاب القائل بمبدأي (الحاكميّة)، و(النصّ)، بل يختلفان في درجة الخطاب، وحدّته.

وإذا كان الخطاب الدينيّ المعاصر، الصادر عن رجال الدين والعلماء والفقهاء، قائماً، أساساً، على الاحتماء بسلطة السلف، وعلى التعويل على اجتهاداتهم، بدعوى أنّها صالحة لكلّ مكان وزمان، فإنّ مشروع اليسار الإسلاميّ يرمي إلى تفكيك هذا التراث، وإعادة بنائه من الناحية النظريّة على الأقلّ، مثلما يبدو ذلك في مشروع حسن حنفي النقديّ التأسيسيّ. إلّا أنّ هذا الخطاب، في الجانب العمليّ التطبيقيّ، لم يقم إلّا بإعادة طلاء وتلوين لهذا التراث؛ لأنّ إعادة البناء تتطلبّ تفكيك كلّ التصورات، والآليّات، التي أنتجته، وهذه الخطوة لم ينجزها، بطبيعة الحال، اليسار الإسلاميّ، فوقع، تبعاً لذلك، في فخّ التوفيقيّة، بله التلفيقيّة، ولم ينتج معرفة موضوعيّة مفيدة ومقنعة.

إنّ مزايا هذا الكتاب كثيرة، لعلّ أبرزها قدرة الباحث على طرح قضايا مهمّة تخصّ حياة المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، في علاقتها بالنصّ القرآنيّ، وبالخطاب الدينيّ؛ الذي يسعى إلى التحكّم في حياة أفرادها، وجماعاتها، باستعارة سلطة دينيّة مطلقة مقدّسة ينكرها النصّ القرآنيّ ذاته، الذي يحثّ الإنسان على العمل، والاجتهاد، وإعمال العقل، ونحت كيانه، في كنف الحريّة والمسؤوليّة، وبهذه الخصال، استحقّ خلافة الله في الأرض، وإذا أقرّ الخطاب الدينيّ بهذه الأشياء، فقدَ مكانته، وخسر مصالحه وامتيازاته؛ لذلك يعمل، دوماً، على إثبات مبدأ (الحاكميّة) ليشلّ العقل، ويسيطر على وجدان المسلمين، ولقد عرّى أبو زيد وجه أصحاب هذا الخطاب النفعيّ الإيديولوجيّ، وكشف المسكوت عنه، بنقد آليّات اشتغاله، ومنطلقاته.

إنّ قارئ هذا الكتاب تستثيره، حقّاً الأسئلة الخطيرة؛ التي يثيرها أبو زيد، من وجهة نظر موضوعيّة علميّة معاصرة، وتشدّه المفاتيح الجديدة؛ التي

يقترحها على القرّاء؛ لمقاربة النصّ القرآنيّ، والتراث العربيّ الإسلاميّ، تجديداً لفهم هذه النصوص الحمّالة لوجوه كثيرة، ومعان متعدّدة، ولا يضني الناظر في مضمون هذا الكتاب أن يقف على ثقافة واسعة متينة لنصر حامد أبي زيد مكّنته من فهم التراث، واستيعابه، ومن تمثلّ العلوم الغربيّة الحديثة، ولعلّ الجمع بين القديم والجديد، في تكوين الرجل، من غير انحياز وتعصبّ للتراث، وإعجاب وانبهار بالحديث الوافد، يسّر له تقديم إضافة في نقد الخطاب الدينيّ لا تجحد.



قراءة في كتاب
الإسلام والحريّة: الالتباس التاريخي
لمحمّد الشرفي

حاتم السالمي[1]

تتّجه عنايتنا، في هذا العرض، إلى تقديم كتاب (**الإسلام والحريّة: الالتباس التاريخي**) للناشط الحقوقيّ، ورجل القانون، والأكاديميّ التونسيّ، المفكّر محمّد الشرفي (1936-2008م)، لما وقفنا عليه، في هذا التأليف، من رؤية حداثيّة في تجديد الفكر الدينيّ الإسلاميّ، ومن جدّة في مقاربة أهمّ شواغل المسلم المعاصر، ومن حسّ نقديّ في التعامل مع الظواهر المدروسة، ومن دقّة علميّة لا تخطئها عين الناظر في محتويات هذا الكتاب.

يحسن بنا أن نذكر أنّ محمّد الشرفي انتهى من تأليف هذا الكتاب عام (1997م)، لكنّه صدر، في طبعته الأولى، في الدار البيضاء في المغرب الأقصى، سنة (2000م)، عن دار الفنك للنشر، ثمّ طبع مرّتين أخريين في تونس، عبر دار الجنوب للنشر، ضمن سلسلة (معالم الحداثة)، التي يديرها الدكتور عبد المجيد الشرفي. لقد ظهرت الطبعة الأولى سنة (2002م)، وبعد

---

(1) باحث من تونس.

وفاة هذا المفكّر بسنة واحدة، أعادت دار الجنوب نشر الكتاب في طبعة جديدة منقّحة هي التي نُعنى بتقديمها في هذا العرض.

يتكوّن الكتاب المذكور من (271 ص) -باعتبار فهرس الموضوعات الوارد في الصفحة الحادية والسبعين بعد المئتين- وقع توزيعها على النحو الآتي:

- المقدّمة، وتحتوي على 18 صفحة (ص5-23).

- المتن، ويضمّ أربعة فصول تمسح اثنتين وأربعين ومئتي صفحة، جاءت موزّعة على هذه الشاكلة:

- الفصل الأوّل عنوانه (الأصوليّة الإسلاميّة)، وهو يحتوي على 28 صفحة (ص25-53).

- الفصل الثاني موسوم بـ (الإسلام والقانون)، وهو أكبر الفصول، فقوامه 108 صفحات (ص55-163).

- الفصل الثالث المعنون بـ (الإسلام والدولة)، ويضمّ 48 صفحة (ص165-213).

- الفصل الرابع عنوانه (التربية والحداثة)، ويمسح 52 صفحة (ص215-267).

- الخاتمة تتكوّن من صفحتين (ص268-269).

نلاحظ، أوّل ما نلاحظ، أنّ المقدّمة من الحجم الكبير (18ص)، وهذا الطول له ما يبرّره؛ ذلك أنّ الباحث جعل المقدّمة حجر الزاوية؛ التي أسّس عليها سائر فصول الكتاب؛ لذلك قامت، بدورها، على جملة من المداخل، أراد من خلالها محمّد الشرفي توصيف الوضع العربي الإسلامي في العصر الحديث، توصيفاً دقيقاً تدلّ عليه المصطلحات المنحوتة في المقدّمة، لتشخيص المشهد السياسي، والديني، والثقافي، والاقتصادي، القائم في

البلدان العربيّة المسلمة، قبيل الاستقلال، وبعده، من قبيل مصطلحات (الحداثة المتردية)، و(الحداثة الخفية)، و(التوفيق بين الإسلام والحداثة).

إنّ إثارة قضيّة الإسلام والحريّة معزوّة إلى وجود سوء فهم، على مرّ التاريخ، للإسلام، ولقضيّة الحريّة فيه؛ ذلك أنّ الحركات الأصوليّة ما فتئت تقدّم فهماً للإسلام ينافي روحه وجوهره، ولا يتماشى مع مقاصده السامية القائمة على تكريم الإنسان، بمنحه الإرادة في كسب أفعاله، والحريّة الشخصيّة الموصولة بمفهوم المسؤوليّة، طالما أنّ الهدف من خلق الإنسان استخلاف الله في الأرض، وتعمير الكون، وبثّ كلّ أسباب الحياة في أرجائه، بوساطة العقل البشريّ؛ الذي خاطبه النصّ القرآنيّ بشكل مكثّف، داعياً أصحابه إلى إصلاح الأرض، بالاعتماد على هذا العقل، وعلى الحريّة؛ التي وهبها الإسلام انطلاقاً من مبادئه السمحة للإنسان.

إنّ الفكر الأصوليّ يقدّم الإسلام على أساس كونه ديناً يقوم على الإكراه والجهاد، وإلزام الآخر باعتناق الدين، ومقولاته، بمنطق القوّة، لا بقوّة المنطق، فأنتج هذا الفكر الأصوليّ مسلمين تقليديّين دائرة تفكيرهم محدودة جدّاً؛ لذلك كانوا -ولا يزالون- ينظرون إلى القرآن، والسنّة، وتجربة الخلافة، نظرةً مثاليّةً منغلقةً مفارقةً للتاريخ البشريّ المبنيّ، في الحقيقة، على وقائع ماديّة ملموسة قابلة للدراسة والتحليل، ومن هنا شرع هذا الفكر في ترويج أفكار غريبة بين الشباب المسلم في العصر الحديث، ترتّب عليها إنتاج آراء دينيّة متزمّتة ورجعيّة أسهمت في انتشار التعصّب الديني؛ الذي تُرجم، في بعض البلدان المسلمة، إلى أعمال إرهابيّة طالت الأبرياء، تحت مظلّة الدفاع عن الإسلام، على غرار ما جرى في مصر، وفي كلّ من أفغانستان، والجزائر، على وجه الخصوص(المقدمة ص5).

لهذا، يرمي هذا الكتاب إلى إماطة اللّثام عن هذا الفكر الأصوليّ الاستئصاليّ القائم، في منطلقاته، على العنف والظلاميّة، والذي شهد مدّاً متنامياً في نهاية القرن الماضي شوّه، بممارساته الإرهابيّة، الإسلام الذي

يدعو إلى التحابب بين البشر، وإلى التعايش في كنف السلم، والحريّة، كحريّة المعتقد والرأي. وعليه كان الباعث على تأليف هذا الكتاب إعطاء فهم جديد للإسلام يجعله مبنيّاً على احترام حقوق الإنسان، وعلى القيم العليا، كالحريّة والديمقراطيّة، حتّى يصبح قادراً على التكيّف مع متغيّرات الواقع، متواشجاً مع مقتضيات العصر الحديث.

يرى الشرفي، في مقدّمة الكتاب، أنّ العالم العربيّ عاش، في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، ضرباً «من التمزّق الناجم عن وجود خطابات سياسيّة متضاربة» (ص12)، فحزب البعث كان، في منطلقه، حزباً لائكيّاً حديثاً لم يكن المعطى الدينيّ أساساً لقيامه، ولكنّه، مع ذلك، فشل في تحديث المجتمع؛ لأنّ جهوده كانت منصبّة، أساساً، على توحيد العالم العربيّ، حتّى يصبح قوّة عالميّة ضاربة يُحسب لها ألف حساب. ومن أجل تحقيق هذا الهدف المنشود «انصرف الجهد إلى تصفيف الكتائب المدرّعة يواجه بعضها بعضاً» (ص13)، الأمر الذي نجم عنه تكرار الانقلابات العسكريّة، والانفصال بين البعث السوري والبعث العراقي؛ لهذا وقعت التضحية بمشروع التحديث الحقيقيّ لصالح مشروع الوحدة القوميّة؛ الذي فشل بسبب القطريّة الضيّقة، وحبّ الزعامة.

وفي مصر والمغرب العربي، كان الخلاف قائماً بين عبد الناصر (1918-1970م)، وبومدين (1932-1978م)، وبورقيبة (1903-2000م)، ما جعل الصراع الإيديولوجيّ السياسي سبباً رئيساً في إجهاض مشروع التحديث، لاسيما في المجتمعين المصريّ والجزائريّ، فعبد الناصر، على الرغم من نزعته الحداثيّة الواضحة، عجز عن تحديث القوانين المصريّة، وإكسابها طابعاً مدنيّاً؛ إذ كان يعمل على كسب ودّ الشريحة الشعبيّة التقليديّة، بتقديم تنازلات لفائدة تعبئة للجماهير لمساعدته على بلوغ هدفين استراتيجيين: تحقيق الوحدة العربيّة، وتحرير فلسطين من الاحتلال الصهيونيّ. ومن هنا، خسر عبد الناصر المعركة الحقيقيّة المتمثّلة في تحديث

المجتمع قوانينَ، وفكراً، وسلوكاً، ومعرفةً، ما جعل المجتمع المصري يتقهقر «خطوات عديدة إلى الوراء» (ص15).

ولم يكن بومدين، من صنيع عبد الناصر، ببعيد، فقد أرضى الشريحة التقليديّة، من أجل تحقيق المشاريع الكبرى، كالوحدة العربيّة، ونصر الاشتراكيّة العلميّة، والنضال ضدّ الإمبرياليّة؛ لذلك وقع التخلّي عن قطاع التربية لرجال الدين؛ الذين عملوا على نشر الفكر الأصولي، فعادوا بالمجتمع الجزائري إلى العصر الوسيط، فلم تظهر قوانين وضعيّة تحدّث البنى العائليّة، وتحرّر المرأة، وتنشر قيم المجتمع المدني الحديث، وحقوق الإنسان، ومن ثمّ فضّل مبدأ القيادة والزعامة الضيّقة على تحديث المجتمع الجزائري.

لكنّ الأمر كان مختلفاً في تونس، مع بورقيبة؛ الذي كان يحاول توعية شعبه لمواجهة أسباب التخلّف، ليلتحق بمصاف الدول المتقدّمة؛ لذلك كان يلحّ، في خطاباته، على ضرورة نشر التعليم، وتعميمه في كامل ربوع الوطن، وتحرير المرأة (إصدار مجلّة الأحوال الشخصيّة)، وتحديد النسل، والإيمان بقيمة العمل، ونقد الذات، وتغيير الذهنيّة التقليديّة؛ لذلك قطعت تونس أشواطاً معتبرة في تحديث المجتمع، إلّا أنّ نزعة بورقيبة الفردية الاستبداديّة في الحكم أنتجت «حداثة منقوصةً نظراً لافتقارها إلى الديمقراطيّة» (ص17).

يَعُدُّ الشرفي، في مقدّمة كتابه، أنّ إشكال العالم الإسلاميّ ماثلٌ في الحداثة الخفيّة، التي شهدتها هذه المجتمعات، ما عدا تركيا، وتونس، التي عاشت حداثة صريحة واضحة تجلّت، أساساً، في الانقطاع عن الأحكام الدينيّة والعرفيّة، وفي استبدالها بقوانين وضعيّة ألغت تعدّد الزوجات، وتزويج البنات القاصرات، والميراث الذي يهضم حقّ المرأة. وفي المقابل، لا تزال أغلب الدول الإسلاميّة تحتكم إلى المنظومة التشريعيّة التقليديّة، التي تكرّس الأحكام الرجعيّة المترجمة لوضع رديء للمرأة المسلمة في العصر الحديث، بما في ذلك المرأة المتعلّمة صاحبة المنصب الرفيع في الدولة، ويضرب محمّد

الشرفي، على ذلك، مثال وزيرة الشؤون الاجتماعيّة في مصر، عائشة راتب، التي كادت تُمنع من السفر على متن الطائرة في بعثة حكوميّة رسميّة؛ لأنها لم تحصل من زوجها على ترخيص في هذا الصدد، لاسيّما أنها كانت في وضع انفصال عنه، في انتظار البتّ النهائيّ في حكم الطلاق؛ لذلك بدت الحداثة الصريحة الحقيقيّة غير راسخة في البنى الاجتماعيّة، وفي العقليّة السائدة المسكونة برواسب الماضي، أثناء تعاملها مع متغيّرات الراهن، وفي الممارسات السياسيّة النفعيّة؛ التي كثيراً ما تستغلّ نفوذ رجال الدين لتحقيق المآرب الشخصيّة، كالاستمرار في الحكم، وقهر الشعب، وإنفاذ القوانين الزجريّة بمباركة رجال الدين؛ الذين ترفدهم الدولة، نظير خدماتهم تلك، بمشروعة رمزيّة يرسّخون، من خلالها، بعض الفتاوى، التي تتنافى وروح العصر، وتعطي للحكّام ذوي النزعة الحداثيّة والعلمانيّة، أحياناً، «سياسة سلطويّة، ما يعطي هذه الحداثة مظهراً بشعاً أمام الجماهير الشعبيّة» (ص20).

ومن ثمّ، تغيب الحريّة، وقيم الحوار، باعتبارهما أسس الديمقراطيّة، عن هذه المجتمعات؛ التي بقيت تتأرجح بين الأصالة والحداثة، فغلبت النزعة التوفيقيّة بين الإسلام والحداثة، لاسيما في خطاب الحكّام العرب؛ الذين كان همّهم الأوحد «البقاء في الحكم، مهما كان ثمن ذلك» (ص21). ومن هذا المنطلق، اختاروا الخطاب، والمواقف الديماغوجيّة، ما اضطرهم، أحياناً، إلى محاربة الأصوليّة بالأصوليّة، ففشلت هذه التوفيقيّة بين الإسلام والحداثة، في أغلب الدول الإسلاميّة -باستثناء تونس تقريباً- لأنّها لم تأخذ بعين الاعتبار جوهر الدين الإسلاميّ القائم على التجديد، والمشجّع على الابتكار والإبداع والتطوّر، لاسيما أنّ الوقائع التاريخيّة، في ماضي المسلمين، شاهدة على إمكانيّة التوفيق بين الإسلام ومستجدّات الواقع والعصر.

يرى الشرفي، في الفصل الأوّل، أنّ الأصوليّة الإسلاميّة، في العصر الحديث، بوصفها مشروعاً سياسيّاً، لم تنتج سوى العنف والظلاميّة، وما حدث في مصر، ما بين سنتي (1992 و1995م)، وفي التسعينيات في

الجزائر، وفي فترة تقلّد حسن الترابي حقيبة وزير العدل في السودان في حكومة النميري، خير شاهد على هذا الفكر الظلامي الدمويّ؛ الذي ميّز الأصوليّة الإسلاميّة. ولعلّ ما جسّمته السلطة الإيرانيّة من ممارسات وحشيّة، باسم الدين، أمارة واضحة على طبيعة هذا الفكر، الذي لا يؤمن بالديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، وقيم الحداثة، إلّا في المستوى الدعائيّ، أثناء الظهور في وسائل الإعلام أمام الرأي العامّ، لاسيما العالميّ.

بيد أنّ أفعاله على أرض الواقع تعبّر عن تخلّف هذا الفكر، ورجعيّته، فإيران، على سبيل المثال، اخترعت «آلة كهربائيّة لبتر أيدي المختلسين» (ص27)، مثلما «كرّست المجلّة الجنائيّة الإيرانيّة الجديدة، التي دخلت حيّز التنفيذ في (9 يوليو/تموز 1996م)، الجلدَ، بصفة رسميّة، وذلك باعتباره عقوبة سعاديّة» (ص28). ثمّ إنّ النزعة التقليديّة المناضلة، في بداية القرن العشرين، وجدت صدّاً عنيفاً -على الرغم من تواضع اجتهادها في مسائل الدين- من المؤسسة الدينيّة؛ التي تمارس نشاطها باسم الله، ومن ذلك ما وقع للمصلح الزيتونيّ التونسي محمّد شاكر؛ إذ اجتمع المجلس الشرعي، في صفاقس، ليسحب منه شهاداته العلميّة المتحصّل عليها من الزيتونة، بسبب بعض أفكاره التقدميّة، وكذا الأمر كان مع المصلح الطاهر الحدّاد (1899-1935م)، عندما ثار عليه شيوخ الزيتونة، وحاكموا أفكاره، ولم يسلم في مصر علي عبد الرازق (1888-1966م)، عند نشره كتاب (**الإسلام وأصول الحكم**) من قبل شيوخ الأزهر (ص41).

إنّ مقاومة مثل هذه النزعة التقليديّة في الفكر الإسلاميّ، المؤمنة بقيم الحداثة، وبحركة التاريخ، وبسنن التطوّر في الكون، أسهمت في ولادة فكر أصوليّ عنيف، في النصف الثاني من القرن العشرين، مطلبه الوحيد «تأكيد الصبغة الدينيّة للدولة، وتطبيق أحكام الفقه» (ص45)؛ لذلك، تحرير الإنسان، وحقوق المرأة، وتنمية الشعوب، وتحديث المجتمع، مسائل ليست مطروحة بالمرّة في مشروع الأصوليّة الإسلاميّة.

عالج الشرفي، في الفصل الثاني، موضوع **(الإسلام والقانون)** عَادّاً أنّ القانون الإسلاميّ الكلاسيكيّ كان له دور كبير في تنظيم المدينة، بداية من القرن الثاني من الهجرة إلى غاية القرن التاسع عشر، في بعض البلدان الإسلاميّة؛ لذلك يُعَدُّ هذا القانون، في مجال القانون المقارن، مصدراً من مصادر استلهام القوانين اليوم. غير أنّ القانون الموصول بالعبوديّة والرقّ يتناساه، في عصرنا، الفقهاء، وزعماء الإسلام السياسيّ؛ لأنّه يتعارض مع حقوق الإنسان، ناهيك عن أنّ الأصوليين الإسلاميين، إلى يومنا هذا، يتمسّكون بالقوانين المرتبطة بالأحوال الشخصيّة، والقانون الجنائي، وحريّة المعتقد، ومن ذلك الإلحاح على حقّ الرجل في الزواج بأربع نساء، فضلاً عن كون هذا الفقه يناهض حريّة المعتقد؛ التي كفلها النصّ القرآنيّ بصريح العبارة، في الآية (256) من سورة البقرة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ويشجّع العقوبات البدنيّة، وإقامة الحدود التي ولّى زمانها، متجاهلين أنّ الفقه لا يعدو أن يكون اجتهاداً وعملاً بشريّاً يحتمل الخطأ والصواب، ومن هنا، نستنتج أنّ الفقهاء حرصوا، دائماً، على «ربط القواعد التي ابتدعوها بالتعاليم الدينيّة» (ص138)، فتُقدّم آراؤهم على أنّها نفوذ إلهيّ لا يمكن مسّه ومناقشته. على حين أنّ عمر بن الخطاب (ت 23هـ)؛ الذي يُعدّ حجّة قويّة لدى المسلمين، بما في ذلك الأصوليون، أبطل، زمن خلافته، العديد من الأحكام القرآنيّة، التي لا تتماشى مع الوضع القائم (تعليق العمل بحدّ قطع اليد في سنة القحط - عدم توزيع الغنائم على المقاتلين عند فتح العراق - عدم تطبيق أمر منح المؤلفة قلوبهم قسطاً من الغنائم لمّا صار المسلمون قوّة ضاربة لا تحتاج إلى كسب قلوب الناس بالمال- منع تزوّج المسلمين، أثناء الفتوحات، بالمسيحيات واليهوديات، استجابةً لتذمّر النساء المسلمات من هذا الصنيع)، ولم يخرق عمر ما جاء في القرآن من أحكام إلّا مراعاة لمصالح المسلمين، وظروفهم القائمة، انطلاقاً من فهم عميق لمقاصديّة الشريعة الإسلاميّة، فمن المفارقات أن يتشبّث الفكر

الإسلامي الحديث بهذه الأحكام المرتبطة بمعطيات تاريخيّة قديمة، في عالمنا المعاصر، الذي يسير على إيقاعات سريعة قوامها التغيّر، والتطوّر، جرّاء التقدّم العلميّ الهائل؛ الذي حقّقه الإنسان في مختلف مجالات الحياة.

خصّص الشرفي الفصل الثالث لتناول قضيّة الإسلام والدولة، ولعلّ أهمّ ما انتهى إليه، في هذا المضمار، أنّ الإسلام، بعد البحث والتمحيص في القرآن والسنّة، وتجربة الخلافة، لا يعدو أن يكون ديناً قائماً على جملة من العقائد، شأنه، في ذلك، شأن اليهوديّة والمسيحيّة، فالإسلام ليس سياسة، وليس انتماء؛ بل هو مسألة ضمير، وهو عمل أساسه الإيمان بالله، لا القوّة والترهيب، ثمّ إنّ مؤسّسة الخلافة، منذ تأسّست على يديْ أبي بكر الصديق (ت 13هـ)، في تجربة المدينة، حتّى اندثارها في العصر الحديث على يديْ مصطفى كمال أتاتورك (1881-1938م) سنة (1924م)، لم تكن ذات طابع دينيّ؛ بل كانت ذات توجّه دنيويّ خالص بعيد عن الدين، وهذا الذي لم يستوعبه الفكر الأصوليّ الإسلاميّ إلى حدّ الآن (ص184-185).

اهتمّ الشرفي، في الفصل الأخير، بقضيّة التربية والحداثة في المجتمعات الإسلاميّة، منطلقاً من حادثة اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيليّ إسحاق رابين -وهو من المقتنعين بضرورة إحلال السلام مع الفلسطينيّين-، سنة (1995م)، على يد يهوديّ متطرّف تبيّن، فيما بعد، أنّه ذو تعليم دينيّ تلقّاه في جامعة بارايلان الدينيّة في تلّ أبيب؛ لذلك ربط الشرفي بين العنف، والإرهاب، والتطرّف، وطبيعة التربية الدينيّة من جهة، وبين التسامح، والاعتدال، والتعايش السلميّ، والتربية الوضعيّة الحديثة القائمة على تعليم العلوم العقليّة، وعلى رأسها الفلسفة؛ التي تطوّر الحسّ النقديّ لدى الناشئة، من جهة أخرى.

فهذا التعليم القائم على الروح العلميّة، والشكّ، والنقد، يحول دون أن يكون الشاب المسلم طعماً سهلاً لأصحاب الفكر الدينيّ الأصوليّ

المتطرّف؛ لذلك لا بدّ من تحديث مناهج التربية ومحتويات التعليم، حتّى ننتج مجتمعَ معرفة متقدّماً يؤمن بحقّ الإنسان في العيش السلميّ، وفي الإبداع والابتكار في مختلف مجالات العلوم، والفنون، والإنسانيات، مثلما «يتفتح على الثقافة الكونيّة» (ص267)، على حدّ تعبير الشرفي.

وهكذا، يخلق هذا الضرب الحديث من التربية والتعليم كفاءات شابّة قادرة على الاجتهاد، والتجديد، وتطوير المعرفة الإنسانيّة، ومؤمنة بحقّ الآخر في الاختلاف، وبنسبيّة المعرفة؛ التي تحتاج، دائماً، إلى المراجعة والتعديل، وفق روح علميّة قوامها «الشكّ الخلّاق... والروح النقديّة الحقّ» (ص259).

جاءت الخاتمة في صفحتين أجمل فيهما صاحب كتاب **(الإسلام والحريّة)** أهمّ النتائج؛ التي استخلصها في الفصول الأربعة المخصّصة لمعالجة قضيّة الحريّة في الإسلام، ولعلّ النتيجة الجديرة بالتذكير أنّ الإسلام دين، وليس سياسة، وهو، إلى ذلك، مسألة إيمان وضمير لا انتماء، انطلاقاً من دراسة بعض الآيات القرآنيّة، ومنتخبات من السنّة النبويّة، ثمّ إنّ النتيجة المهمّة الأخرى المثبتة في البحث تؤكّد أنّ مؤسّسة الخلافة في الإسلام لم تكن، البتّة، مؤسّسة دينيّة؛ بل هي مؤسّسة سياسيّة قامت على المكر والدهاء، وإعمال العقل في شؤون الدنيا، وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة والرعيّة.

لقد بيّن الشرفي أنّ الحكّام العرب يعيشون الحداثة، ويعلّمون، في الآن نفسه، الناشئة التقليد، بغية المحافظة على التوازن الوهميّ والسلطة المغتصبة بالانقلابات، وتزوير الانتخابات، ومنع المعارضة، وسجن الغاضبين، وتعذيب المتمرّدين (ص269)، فهذا الصنف من السياسة النفعيّة القمعيّة لا يساعد إلّا على إنتاج التطرّف، وعلى اقتراح حلول مؤقّتة لتحسين الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة، لا تعدو أن تكون -في نظر الشرفي- «مسكّنات تؤخّر المواعيد، ولكنّها لا تستأصل الداء» (ص269).

ويرى الشرفي، في نهاية الخاتمة، أنّ استتباب السلام والوفاق بين الأشخاص والشعوب متوقّف على الفصل الواضح بين السياسة والدين، وعلى تعليم الناشئة، في مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة، أسس ذلك الفصل.



قراءة في كتاب
أكثر أبو هريرة
لمصطفى بوهندي

يوسف هريمة[1]

ظلّت الثقافة الشفهية والروائية مصدراً ملهماً في الفكر النقدي؛ الذي أسّس له الأستاذ مصطفى بوهندي، من خلال كتاباته المختلفة، فبعد أطروحته الجامعية (**العقائد الإسرائيلية في التفسير الإسلامي**)، تشكّلت ملامح باحث ناقد للفكر الديني في شقّه الروائي، لتتوالى الكتابات ضمن مشروع يعتقد الأستاذ بوهندي أنّه المدخل الوحيد لتحرير العقل المتديّن من أسْر الثقافة؛ التي احتكرت فهم الدين، ووجّهته إلى حيث صار العقل الديني مكبّلاً بمجموعة من الضوابط، والأحكام، والأعراف، والمفاهيم، التي لم يؤسِّس لها القرآن الكريم؛ بل جاء هذا الأخير، في أحد تجلياته، ليحرّر الفكر الإنساني من سلطة الكهنوت الفقهي الجاثم على مقدرات وعطاءات القرآن الكريم التي لا تنضب.

تتوالى الكتابات، ويتّضح المشروع في نسقيّة لم تنشأ من فراغ؛ بل تأسّست على ما سبقها من تيارات جعلت الرواية محطةً من محطات نقد

(1) باحث من المغرب.

الفكر الديني. نستحضر، في هذا السياق، كتابات أبي ريّة، وعبد الحسين شرف الدين، وبعدهما كتابات أحمد صبحي منصور، ومصطفى كمال مهدوي، وسامر إسلامبولي، وجمال البنا، وإسماعيل الكردي، وغيرهم. لم يتوقّف المشروع عند هؤلاء، ليلتحق الأستاذ بوهندي بالركب، من خلال الكتاب، الذي أحدث ضجّة إعلامية وفكرية في مغرب لم يتعوّد على مثل هذه السجالات الفكرية من قبلُ.

صدر كتاب **(أكثر أبو هريرة)**، في طبعته الأولى، سنة (2002م)، عن مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، في (96) صفحة، موزَّعة على محاور من الممكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة: الأوّل: متعلق بمجموعة من الروايات؛ التي كان يتساءل فيها الناس عن سبب إكثار أبي هريرة من الرواية، دون غيره من كبار الصحابة. القسم الثاني: يبتدئ بالسؤال المركزي والجريء: هل يُعَدّ أبو هريرة صحابياً؟ وتندرج، تحته، مجموعة من المؤاخذات المرتبطة بعلم الحديث، والتي اتُّهِم بها أبو هريرة، كالتدليس، والخروج إلى الطور، وكذب كعب الأحبار. القسم الثالث: وفيه دراسة لمجموعة من الروايات، متسائلاً، في صيغة إنكارية: هل هذه أحاديث أم إسرائيليات؟.

قدّم الأستاذ مصطفى بوهندي، في القسم الأول من الكتاب، تعريفاً بأبي هريرة، واصفاً إيّاه بأنّه من أكثر رواة الحديث حسب ترتيب العالمية، فقد بلغت رواياته (8740) على (62169) من مجموع الأحاديث، بما يمثّل (14,05%) منها (ص3).

لم يكن هذا التمهيد اعتباطياً، بقدر ما يحمل الكثير من التساؤلات، التي يجب أن تُطرح، على اعتبار أنّ أبا هريرة من الصحابة المتأخرين، وقد جاوز، في روايته، ما لم يقل به الأوائل ممّن عاش مرافقاً وملازماً للرسول ﷺ في مختلف فترات حياته، كأبي بكر، وعمر بن الخطاب، وغيرهما.

يروي البخاري، بسنده إلى أبي هريرة: إنّ الناس يقولون أكثر أبو هريرة. وهو سؤال تكرّر بصيغ متعدّدة، وفي مصادر مختلفة، ما يوحي بأنّ أبا هريرة

كان منشغلاً بما يُقال ويُحكى عنه من الأوساط المعاصرة له، فلولا أنّ رواياته قد شكّلت، في حينها، مثار تساؤلات كثيرة، لما تكرّر سؤال الإكثار، فالإكثار، بصيغة المبالغة، يُعدّ قدحاً في حقّ من كان ملازماً للرسول ﷺ كما تحكي رواياته. ولم يقف استنكار المعاصرين له على فعل الإكثار وحده -يقول بوهندي- بل تجاوزه إلى المخالفة مع أحاديث كان يرويها المهاجرون والأنصار.

لقد كان الدّافع الأساس لأبي هريرة ليبرّر هذا الكمّ الهائل من الروايات هو الخوف من كتمان العلم، وهذا -من وجهة نظر بوهندي- يخالف روايات رواها أبو هريرة نفسه عن الأوعية، والأكياس، التي كتم ما فيها، خوفاً من أن يقطع هذا البلعوم، فهل يخشى أبو هريرة الله أم الناس؟ (ص8).

يحتجّ أبو هريرة، أيضاً، بملازمته الرسول ﷺ وبأنّه يحفظ ما لا يحفظه الناس، وهو ما يثير السؤال الطبيعي في هذا السياق: لماذا روى هذه الملازمةَ أبو هريرة نفسُه؟ ولماذا لم يروها غيره؟ هذه التساؤلات نفسها سيثيرها بوهندي في مبحث (**يحفظ فلا ينسى**)، وهو يقصد أبا هريرة، فحديث دعاء النبي ﷺ له بالحفظ، وبسط ردائه، لم يروه إلّا أبو هريرة نفسه، دون غيره، مع أنه كان في جمعٍ من الصحابة.

ينتقل بنا مصطفى بوهندي إلى شقٍّ ثانٍ من كتابه، في شكل تساؤل إنكاري: أصحابيٌّ أبو هريرة أم لا؟. كان هذا السؤال النقطة، التي أفاضت الكأس، وهيّجت، إلى حدّ كبير، الانتقادات ضدّ الكتاب، فتبعاً لمجموعة من الروايات، التي بنى عليها أصحاب التاريخ والرجال تراجمهم، يكون -حسب بوهندي- أبو هريرة قد أسلم بعد الثلاثين من عمره بسنوات؛ أي: ما يتراوح بين ثلاث وتسع سنوات، وكانت وفاته عن عمر ثمانٍ وسبعين سنة، وهو ما يفيد أنّ المدة ما بين وفاته وإسلامه تتراوح ما بين خمس وأربعين وتسع وثلاثين سنة، بينما تبيّن الروايات الأخرى أنّ سنة وفاته كانت ما بين

سبع وخمسين أوستين، فإذا نقصنا منها المدة ما بين إسلامه ووفاته، نتج لدينا أنّه أسلم بعد وفاة الرسول ﷺ بما يزيد على السنة (ص46).

هذا المشكل، الذي تطرق له بوهندي، ستتّضح خطورته في مبحث التدليس، وهو مبحث من مباحث علم مصطلح الحديث، ويعني عدم ذكر شيوخ الراوي، وإيهام الناس بأنّه هو مصدر الخبر. فأبو هريرة، من خلال مروياته، كان يزعم -حسب بوهندي- أنّه صحابي لازم الرسول ﷺ في حين أنه -كما تبين- يسقط شيوخه من الصحابة، ومن أهل الكتاب، وغيرهم، ليحلّ محلّهم، فيصبح صحابياً ملازماً للرسول ﷺ، فتترتب على ذلك إلزامية رواياته، باعتبارها صادرة عن النبي ﷺ. ومن الأمثلة على خطورة مثل هذا التدليس، قاعدة ما يسمّى، عند أهل الحديث، المرفوع حكماً، فلو حدّث أبو هريرة أيّ حديث في مجال العقائديات، أو الإلهيات، ولم يشِر إلى مصدره، فسيعتبره المحدّثون بمثابة المرفوع حكماً، بما أنّ الصحابة عدول، فلا يمكن أن يصدر عنهم إلا ما يفيد سماعهم المباشر من المصدر الأوّل، وهو الرسول ﷺ.

إنّ ما يؤكد فرضية تعدّد مصادر أبي هريرة هو ما سمّاه بوهندي «الخروج إلى الطور». فحسب هذا المبحث، قد التقى أبو هريرة بكعب الأحبار، وهي شخصية معروفة في التاريخ الإسلامي بنقلها أخبار أهل الكتاب، فرواية مالك عن أبي هريرة تؤكّد هذا اللقاء، حيث يقول: خرجت إلى الطور، فلقيت كعب الأحبار، فجلست معه، فحدثني عن التوراة، وحدثته عن رسول الله ﷺ. فاللقاء الأخير، وهو شهادة من أبي هريرة على نفسه، تطرح مجموعة من علامات الاستفهام حول ماهية هذا الخروج، وسببه، ولماذا يضطرّ أبو هريرة إلى هذا السفر. أكان طالباً لعلم الرسول ﷺ أم طالباً لعلم أخبار أهل الكتاب؟ (ص63).

لقد كانت هذا الرحلة إيحاءً من أبي هريرة بضرورة شدّ الرحال إلى معابد اليهود، وأحبارهم، فيكون بذلك هو الواسطة، أو جسر العبور الذي، من

خلاله، تمّ تمرير الثقافة الكتابية في شِقّيها اليهودي والمسيحي إلى الثقافة الإسلامية، لغرض في نفس أبي هريرة قد قضاه. فعلى الرغم من اعتراض بصرة بن أبي بصرة على أبي هريرة، وسفره إلى الطور، إلا أنّه استطاع، من خلال روايته، أن يمرّر مجموعة من المؤشرات والدلالات؛ التي تحتفي بقدسية المكان، والشخصية العالمة كعب الأحبار، وأسبقية الرواية الكتابية على ما هو موجود لدينا.

يختتم بوهندي كتابه بمبحث (**أحاديث أم إسرائيليات؟**)، وهو يشير إلى مجموعة من الروايات الحديثية؛ التي تضمّها مجموعة من المصادر الإسلامية، وتنسب إلى الرسول ﷺ في حين أنّها روايات منقولة عن أهل الكتاب، أو توافق، إلى حدّ كبير، مع ما تضمنته المدوّنات الكتابية، والمصادر اليهودية والمسيحية، سواء منها القانونية والرسمية، أم غير القانونية والمنحولة.

إنّ كتاب (**أكثر أبو هريرة**)، على الرغم من صغر حجمه، قد أثار مجموعة من التساؤلات المعرفية والمنهجية، في كيفية تناول الموروث الديني، لاسيما ذلك الموروث المرتبط، بشكل أساس، بالمرويات الحديثية. والمدخل، الذي اقترحه بوهندي لتنقية هذا التراث، مدخل منهجي، يستفيد من التراكم الذي أحدثه العديد من المفكرين والباحثين في الحقل الديني، وذلك بتفعيل قواعد نقد المتن، بدل الاقتصار على آليات السند، لكنه أضاف، إلى سابقيه، ما سمّاه الإضافة النوعية للقرآن الكريم.

وعلى الرغم من أهمية هذا التفعيل، داخل الحقل الديني المغربي، إلا أنّ اعتباره المدخل الوحيد لقراءة الموروث الديني يحتاج إلى تضافر الجهود للكشف عن المضامين والآليات؛ التي يشتغل بها هذا التراث، ولعلّ الانفتاح على الدرس الإنساني، بعلومه ومعارفه، يشكّل أحد هذه التحدّيات.

* * *


الحـــوارات

حوار مع المفكّر المصري الدكتور حسن حنفي حول تجديد الفكر الإسلامي

أجرى الحوار: بسّام الجمل[1]

كان لنا، على هامش ندوة (**مستجدّات البحث في فلسفة الدين**)، التي نظّمتها مؤسّسة (**مؤمنون بلا حدود**) للدراسات والأبحاث في تونس العاصمة، في آخر شباط/فبراير (2014م)، لقاء مع المفكّر، وأستاذ الأجيال، الدكتور حسن حنفي، حيث وجّهنا إليه بعض الأسئلة التي كان مدارها على تجديد الفكر الإسلامي. وقد تفضّل مشكوراً بالإجابة عنها.

وإذا كان الدكتور حسن حنفي غنيّاً عن التعريف، فإنّه يحسُن أن نذكّر القارئ الكريم بأنّ ضيفنا هو أستاذ الفلسفة غير المتفرغ في جامعة القاهرة. من مواليد (1935م)، حاصل على ليسانس الفلسفة من جامعة القاهرة عام (1956م)، ودكتوراه الدولة من السوربون (باريس) عام (1966م). عمل أستاذاً زائراً في الولايات المتحدة (فيلادلفيا) (1971-1975م)، والمغرب (فاس) (1982-1984م)، ومستشاراً علمياً لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو (1984-1987م)، وأستاذاً زائراً في العديد من الجامعات في فرنسا (تولوز)، وألمانيا (بريمن)، وأمريكا.

---

(1) باحث من تونس.

وهو صاحب مشروع «التراث والتجديد»، على مدى نصف قرن، ويتكوّن من العديد من الجبهات، منها: **إعادة بناء التراث القديم في (من العقيدة إلى الثورة)** (علم أصول الدين) 1987م، **(من النقل إلى الإبداع)** (علوم الحكمة) 2000-2002م، **(من النص إلى الواقع)** (علم أصول الفقه) 2005م، **(من الفناء إلى البقاء)** (علم التصوف) 2008م، **(من النقل إلى الفعل)** (القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه) 2009-2010م. ومنها: **الموقف من التراث الغربي في (ظاهريات التأويل)** 1965م، **(تأويل الظاهريات)** 1966م، **(مقدّمة في علم الاستغراب)** 1991م، **(فشته، فيلسوف المقاومة)** 2003م، **(برغسون، فيلسوف الحياة)** 2008م، **(رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا)** 1973م، **(نماذج من الفلسفة المسيحية للسنج)** 1977م، **(تعالي الأنا موجود لجان بول سارتر)** 1977م. ويكتب الدكتور حسن حنفي في الثقافة الفلسفية، مثل **(قضايا معاصرة)** 1977م، **(دراسات إسلامية)** 1982م، **(دراسات فلسفية)** 1987م، **(هموم الفكر والوطن)** 1998م، **(حصار الزمن)** 2005م. وهو يكتب، أيضاً، في الثقافة السياسية: **(من مانهاتن إلى بغداد)** 2000م، **(جذور التسلّط وآفاق الحرية)** 2001م، **(وطن بلا صاحب)** 2008م، **(نظرية الدوائر الثلاث، مصر والعرب والعالم)** 2008م، **(الواقع العربي الراهن)** 2011م، **(الثورة المصرية في عامها الأول)** 2012م.

• حضرة الأستاذ الدكتور حسن حنفي، ما مبرّرات القول إنّ التجديد يولد من رحم التراث؟ وكيف يمكن التعامل مع التراث عامّة، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص؟

○ لقد خرجت المسيحيّة من رحم اليهوديّة، والسيّد المسيح قارئ روحيّ للتوراة، بعد أن حوّلها اليهود إلى مجرّد شعائر. والإسلام نفسه خرج من رحم اليهوديّة والمسيحيّة، ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦ...﴾ [النّحل: 126]. هذا ما تقوله الشريعة اليهوديّة، والمبدأ نفسه نجده في المسيحيّة. والإسلام هو هذا الاختيار الحرّ بين الشريعة، والمحبّة، والطاعة،

فالجديد لا بدّ له من أرضيّة، وهو سيخرج من الآخرين، ولو أبقيتَ القديم على ما هو عليه، فستقوّي الحركة السلفيّة، ومن ثمّ لا حيلة لك إلّا أن تحاول تحقيق التغيّر من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع.

• هذا يعني أنّ تراكم المعرفة يؤدّي إلى تطوّرها، وإلى تجاوزها، فليست هناك قطيعة بين التراث والتجديد، أو، لنقل، إنّها قطيعة لا يمكن أن توجد.

○ هذا صحيح، انظر، مثلاً، تاريخ العلوم الإسلاميّة، ففي الفلسفة، كان الفارابي تراكماً للكندي، وابن سينا هو تراكم للفارابي، وابن رشد هو تراكم لكلّ الحكماء السابقين. وفي الفقه، يُعَدُّ مالك بن أنس تراكماً لأبي حنيفة، وقد حاول الشافعي أن يجمع بين الاثنيْن. وفي علم الكلام، يُعَدُّ الأشاعرة تراكماً للمعتزلة، وجاءت الماتُريديّة لتجمع بين الطرفيْن. ويعني ذلك كلّه وجود تطوّر من مرحلة إلى أخرى.

• في هذا السياق، إلى أيّ حدّ يمكن أن تكون الحداثة الأوربيّة مثالاً يُحتذَى نستلهم منه طريقة التعامل مع التراث الإسلامي؟

○ بطبيعة الحال، إنّ الإسلام، عندما أتى، تحدّث عن كلّ الديانات التي كانت حوله؛ إذ تحدّث عن النصرانيّة، واليهوديّة، وتحدّث عن الصابئة، الذين كانوا يعبدون الكواكب، وهو دين إبراهيم، قبل أن يصبح مسلماً حنيفاً، وفي الحديث هناك ذكر للمجوس. ويعني ذلك أنّ كلّ ثقافة تنشأ في إطار محيط بها، ولا تنشأ من فراغ، والتراكمُ -كما قلتُ- هو الذي يُنشئ الجديد، تماماً مثل الشجرة تتعهّدها بالسقاية والرعاية حتّى تكبر، وتثمر.

• حضرة الأستاذ حسن، أنتم دعوتم إلى تأسيس ما سمّيتموه «خطاب عربي إسلامي متجدّد»، ويكون ذلك عبر فهم جديد غير معروف في التراث الإسلامي لمعنى الاجتهاد، وأنتم استعملتم تعبير (الاجتهاد الذهني)؛ أي: ذاك الذي له صلة بالقضايا الحادثة والراهنة. وسؤالي هنا هو: من المؤهّل لإنتاج هذا الخطاب؟ وهل هناك عراقيل، أو صعوبات، تحول دون إنتاجه ورواجه؟ ثمّ كيف ترون العلاقة بين الثالوث العُقَدي: الاجتهاد، والتجديد، والعمران؟

○ الاجتهاد هو استنباط أحكام فقهيّة لوقائع جديدة خاصّة بالعقوبات، والحلال والحرام، والاجتهاد شامل لكلّ نواحي الحياة: الاجتهاد في حياتك الخاصّة، الاجتهاد في عملك، الاجتهاد في صراعاتك...، وهو ما يسمّيه الغربيّون الإبداع. وأنت لستَ مطالباً بالسعي إلى نمط غربيّ؛ لأنّك ستقع، عندئذ، في التقليد، ونحن نقول ذلك حتّى لا نوفّر للسلفيّين مبرّراً في تقليدهم للقدماء؛ لأنّ الوقوع في تقليد الغربيّين يدفع بالسلفيّين إلى القول: إنّه من باب أولى وأحرى أن نقلّد السلف، لا أن نقلّد الغرب. ومع ذلك، نرى أنّ الاجتهاد مبنيّ على الإحساس بالمشكل، وعلى الإحساس بالهمّ، وعلى معرفة الأصول؛ التي يمكن أن يستند إليها الاجتهاد، وعلى احتمالات الحلول الجديدة، وعلى مدى إنجازها، ومدى نفعها، فوجوه الاجتهاد عديدة، والصواب كثير.

إنّ صور الاجتهاد عديدة، وأطرافه عديدة، فهناك السلطة الدينيّة؛ التي تريد أن تحتكر المعرفة الدينيّة، وهناك الاجتهاد السياسي، والاجتهاد الاجتماعي (في الأسرة، مثلاً، عندما ترى عدم وجود خطورة ما في أن يذهب الأبناء إلى المسرح، أو إلى السينما). فدون اجتهاد تتوقّف الحياة.

• في هذا الإطار، اقترحتم تأسيس خطاب ثالث (مع وجود خطابيْن أساسيْن على الساحة العربيّة هما: خطاب السلفيّين، وخطاب العلمانيّين). هذا الخطاب «يعرف ماذا يقول، وكيف يقول». أتعتقدون بأنّ هذا الخطاب الثالث هو تجاوز للخطابيْن الآخريْن أم بأنّه مجرّد توفيق وجمع بينهما، لاسيما أنّ من النقد؛ الذي يُوجّه إليكم باستمرار، هو أنّكم تريدون التوفيق بين ما لا يقبل التوفيق؟

○ أنا أرى أنّ هذا الخطاب الثالث هو تجاوز يقوم على التركيب، فالمعروف أنّ للخطاب السلفي إغراءاته لدى السلفيّين، وهو يستعمل لغة تستميل القلوب، وتؤثّر في الوجدان. وكذلك الخطاب العلماني مُغْرٍ؛ لأنّه يعرف ماذا يقول، فهو يتكلّم عن الحقوق، والحرّيات، والديمقراطيّة، وهذا

ما رأيناه في الثورات العربيّة الأخيرة. المهمّ، هنا، هو معرفة اللغة، التي تجذب الناس، وكذلك معرفة ماذا نقول لهم حتّى نعبّر، بحقّ، عن مصالحهم. فهم لا يعرفون، مثلاً، معنى العدل، أو الثورة ضدّ الظلم. والقرآن يصوّر هذا المعنى عبر مثال معروف (الرجل الذي له 99 نعجة، وأخوه الذي له نعجة واحدة). ونحن استعملنا لغة الفلسفة اليونانيّة، ولكن أعطيناها مضموناً إسلاميّاً. فالعلّة الأولى، مثلاً، عند أرسطو خالقة (الله هو العلة الأولى للوجود)، ولكنّها ليست كذلك عند ابن سينا. ومثل هذه المسائل تحتاج إلى دراسة علميّة، بعيداً عن الشهرة الإعلاميّة.

• هذا يعني أنّ الوعي التاريخي غائب عن المسلمين؛ إذ اكتفوا باجترار معارف الأسلاف مثلما أنتجوها حسب ظروفهم، وشواغلهم. فكيف السبيل إلى تطوير العلوم النقليّة مثلاً؟ ألا يتطلّب ذلك نوعاً من الجرأة في التعامل مع التراث الديني؟

○ هذه العلوم جزء من التراث، وهي الموجودة في المساجد، وهي التي تُدرّس في المعاهد والكلّيات، وهي، أيضاً، التي يستمع إليها الناس. خذ، مثلاً، حديث الإسراء والمعراج في صحيح البخاري، فأيّ ذاكرة تستطيع الاحتفاظ بكلّ تلك الصور، وبتفاصيل الأحداث. ونرى، كذلك، أنّ علوماً إسلاميّة عديدة تحتاج إلى أن تُدرس دراسة علميّة، مثل أسباب النزول، والنسخ؛ بل إنّ هناك مباحث عديدة في مجاميع الحديث النبوي قد تجاوزها الزمن. فأنا أستحي، عندما أتحدّث، في تلك المصنّفات، عن باب الرقّ، أو باب السبايا، أو باب الغنائم، فعندما أذكرها أوفّر للآخر الأجنبي كي يقول: انظر ماذا تقول الشريعة الإسلاميّة، وبماذا تهتمّ. إنّنا اليوم منشغلون بقضايا عديدة في الوقت ذاته؛ إذ انشغلنا، أوّلاً، ببناء الدول الوطنيّة، وفشلنا في ذلك، ما فتح الأبواب أمام الاستبداد. فنحن نواجه الفقر، والعدوّ المتربّص بنا (إسرائيل وأمريكا). فبعد تقطيع الدولة العثمانيّة برزت ظاهرة تقطيع الدولة الواحدة إلى طوائف، ما يجعل بعض الأصوات تنادي بإقامة الدولة الكرديّة، أو الدولة التركمانيّة، أو الدولة الأرمنيّة.

• لهذا شدّدتم على ضرورة الانتقال من (إحياء علوم الدين) إلى (إحياء علوم الدنيا)، باعتبار أنّ اهتمامات الخلف ليست هي، بالتأكيد، اهتمامات السلف. فلا يكون الدين عائقاً يحول دون أن يحاور المسلم وضعه، وأن يلتمس الحلول لقضاياه الراهنة. أودّ أن أعرف وجهة نظركم في مسألة التعدّدية، التي هي، في نظركم، أساس الإبداع. آنتهت حقّاً منذ زمان، أم أنّها انبعثت مجدّداً مع فجر النهضة العربيّة الحديثة؟ وما مرتكزات هذه التعدّديّة؟ وما ضوابطها؟

○ التعدّديّة مبدأ من مبادئ الرقيّ. فعندك أربع مدارس فقهيّة، ولا أحد يكفّر أحداً، أو يخطّئه؛ ولذلك قال الفقهاء: إنّ الحقّ متعدّد. فالكلّ يتعايش؛ لأنّ حقّ الاختلاف مكفول. فالتعدّدية في صلب الإسلام، ولكن -للأسف- فقدناها بسبب السلطة السياسيّة؛ التي كانت تخشى من هذه التعدّديّة، حتّى لا تتحوّل إلى معارضة سياسيّة، ثمّ إنّنا، اليوم، نشهد حالة غريبة، وهي أنّ كلّ من يجتهد يُكفَّر، بينما استوعب الغربُ مبدأ التعدّدية، ودافع عنه.

• نستسمحكم -حضرة الأستاذ حسن حنفي- في أن نطرح عليكم سؤالاً في موضوع التصوّف. ففي أيّ سياق يمكن أن ننزّل اهتمامكم بالتصوّف، وبالتجربة الصوفيّة؟

○ لا يزال التصوّف مؤثّراً في الحياة الشعبيّة. انظر إلى الطرق الصوفيّة في مصر، فنحو عشرة ملايين مصري في الطرق الصوفيّة، في السودان، وفي موريتانيا، وفي المغرب، وفي تونس.. وانظر ماذا يفعلون في الموالد النبويّة، وأيّ خرافات يحملونها؟ ثانياً: العلم، هل يأتي العلم عن طريق المجاهدة، والتوبة، والورع... وما يقولون من مقامات وأحوال؟ هل العلم انتظار أن يقذف الله في قلبك نوراً... أم العلم يكون عن طريق التجربة، وعن طريق الطبيعة ومعرفة قوانينها؟ هل سنظلّ نعتمد على الغرب في هذا العلم الطبيعي، والعلم الرياضي؟

العلم الصوفي خطر على مناهجنا في التعليم. الأخلاق الصوفيّة خطر؛ لأنّها تدعو إلى الصبر، والورع، والخوف... أيّ صبر؟ الصبر له حدود، وله

عيوب كثيرة، والخوف كذلك، فنحن نعيش في ثقافة تقوم على الخوف، الخوف من الحاكم، والخوف من الآخر... عقدة الخوف. وأخيراً، الطريق الصوفي فيه تقدّم، ولكن في أيّ اتّجاه؟ أهو تقدّم إلى الأعلى أم إلى الأمام؟ هل نبقى نستعير فكرة التقدّم من الغرب؟ لِمَ لا نحوّل التقدّم الروحي الرأسي إلى تقدّم أفقي؟

• هل من مبرّر لعودة التصوّف بقوّة في عدد من الدول الإسلاميّة، اليوم، لاسيما تلك التي عاشت نوعاً من الثورات؟

○ لا. التصوّف نشأ، تاريخيّاً، في مرحلة ضعف، بعد أن اغتصب الأمويّون الحكم. ومعاوية كان يقول لهم: إمّا الجزرة وإمّا العصا، وكان يرمي أنصار عليّ من أعلى المآذن. ثمّة من الناس من قَبِل الشهادة، وثمّة آخرون رأوا أنّ الاستشهاد ليس حلّاً، وقالوا: نحن، أيضاً، لا نريد أن نشارك معاوية، فعزلوا أنفسهم، ودخلوا بيوتهم، وظلّوا يعبدون الله، وهو رفض سلبيّ للنظم السياسيّة الظالمة. سؤالي: حسناً. ماذا الآن؟ هل المقاومة مفقودٌ الأمل منها؟ اليهود والفلسطينيّون. واضح أنّ المقاومة، منذ سنة (1948م)، لم تنجح، فهل يعني هذا أن يذهب كلّ إلى بيته، ويترك الفلسطينيُّ أرضَه للاحتلال...؟

• يستفزّني، هاهنا، عنوان كتابكم؛ الذي اهتممتم فيه بالتصوّف، وهو (من الفناء إلى البقاء) فعن أيّ بقاء يمكن أن نتحدّث مع الصوفيّة، إذا كانت مثل هذه الصورة السلبيّة علامة على تجربة التصوف؟

○ البقاء في الأرض. الصوفيّة يقولون بالبقاء في الله، وأنا أحوّله إلى البقاء في الأرض. وهكذا حاول محمّد إقبال أيضاً، وله بيت شعر في الفناء والبقاء بهذا المعنى. وليس من المعقول، أيضاً، أنّ إسرائيل تقوم بتجميع اليهود في العالم، وتسكنهم في إسرائيل، ونحن نطرد الفلسطينيّين. ثمّة ثمانية ملايين فلسطيني؛ أربعة ملايين منهم تحت الاحتلال، والبقيّة مهجّرون خارج أراضيهم. فما الأولى أن يفنوا أو يبقوا في الأرض؟

• هل يعني هذا انتفاء أيّ خصوصيّة، أو ميزة، للإيمان الصوفي عن سائر أشكال الإيمان؟

○ لا أدري إن كانت المقامات السلبيّة؛ والأحوال السلبيّة، التي يرجو المريد المرور بها، صالحةً في فلاحة الأرض، وبناء المصانع، وفي التعليم في الجامعات. الرضا، والتوكل، والورع، والخشية... لا أدري إن كنّا قادرين على بناء مجتمع بهذه القيم.

• وإن كان هذا الإيمان مرتكزاً على أبعاد أخلاقيّة قد توجّه الإنسان نحو تفعيل قيمه داخل الحياة الاجتماعيّة؟

○ في هذه الحالة، لا يكون تصوّفاً. في هذه الحالة، يكون نزعة إيمانيّة أخلاقيّة لتفسير الإسلام لفائدة المسلمين. أمّا المعجزات، أو الكرامات، التي يؤمن بها الصوفيّة، ويقولون بقدرتهم على القيام بها، فلا. سؤال وجّه إلى أحد الصوفيّة وجدوه يمشي على بطنه، أو يزحف على بطنه، في بغداد. سألوه عن وجهته، فأخبرهم بأنّه متّجه إلى مكّة. فهل من المعقول أن يزحف المرء على بطنه من العراق إلى الحجاز؟ لِمَ إدخال الناس في نوع من الأفعال غير المعقولة، ونحن ندعو إلى العقلانيّة؟ لو وجدت، مثلاً، شخصاً يمشي في الطريق، ومثل الحلّاج يقول «أنا الحقّ»، فسيمسكونه، ويقتلونه. فلِمَ تخاطر بنفسك؟ ابن تيمية، وهو زعيم السلفيّين، قال: إنّ التصوّف طريق الخاصّة، وليس طريق العامّة. من أراد التصوّف فليسلك الطريق بمفرده، ولكن لا يدعو الناس إليه. الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه. فالطريق إلى الله ليس في السماء، إنّما الطريق إلى الله في الأرض مع الفقراء، والعرايا...

* * *

حوار مع الأستاذ خالص جلبي
نحو تأسيس الفكر النقدي
ومعادلة اللاعنف في الفكر الإسلامي

أجرى الحوار: يوسف هريمة[1]

• إنّ أزمة الفكر الديني، قديماً وحديثاً، أزمة مفاهيم. انطلاقاً من هذا المعطى، كيف نفهمون مصطلح التجديد الديني؟ أهو مقابل ما عرفته أوربة من إصلاح بروتستانتي على يد مارتن لوثر وجون كالفن، أم هو جزء لا يتجزّأ من الفكر الديني، حيث إن بعض الروايات أكّدت ظهور مجدّدين على رأس كل مئة سنة؟

○ التجديد الديني ظاهرة في كلّ دين ومذهب، ولكنّ تفصيلاته تختلف بين دين وآخر. وحين يأتي حديثٌ يقول: إنّ المجدّد يظهر على رأس كلّ مئة سنة، فهو -إن صحّ- لا يعني، بالضبط، أنه يأتي كلّ قرن؛ بل هو قابل لأن يأتي أبكر، أو أكثر تأخراً، ولكن سُنّة الحياة أنّها تجدّد نفسها كلّ حين. ينطبق هذا على الخلية، والكائن، والدولة، والحضارة، فإمّا هرمت فماتت، وإما جدّدت نفسها فعاشت، وامتدت.

(1) باحث من المغرب.

ومع هذا، نحن في مواجهة إشكالية متعدّدة الجوانب، وهي ما أسميه أنا (دورة التاريخ)، وخلاصتها أنّ فكرة جديدة تظهر، فيتحمس لها الناس، ويموتون من أجلها، ثم يتحوّل الأتباع، مع الزمن، إلى مناهضين لأيّ تغيير جديد، فيُسحقون أمام عجلة التقدّم في التاريخ، وينهض قوم آخرون من المجهول بالفكرة التجديدية، وهكذا دواليك.

ومازلت أذكر، منذ عام (1981م)، عندما دعاني صديقي الجزائري، رشيد بن عيسى، لزيارة طهران، بمناسبة الذكرى الثانية للثورة. كنت، يومها، أتخصص في ألمانيا في مركز لجراحة الأوعية الدموية، في مدينة جيلزن كيرشن بور، في منطقة الرور الصناعية. كان تحمّسنا للثورة الإيرانية في القمة، وظننّا أنّ دار الإسلام أُقيمت؛ فوجب علينا جميعاً النزوح إلى هناك، لبناء دار الإسلام، ومغادرة دار الكفر؛ ألمانيا التي نتخصص فيها طبياً!!.

الشيء المؤرّق، قليلاً، كان الأسئلة التي كنّا نواجَه بها؟ متى تنتهي حفلات الإعدام؟ كان القصير السمين ذو اللحية العباسية الخلخالي، يبعث إلى الموت، بالمشنقة والمخنقة، أعداداً أكثر بكثير من ابتساماته وضحكاته.

كنا نجيب: انظروا إلى كلّ الثورات؛ البلشفية والمشانق، الفرنسية والمقصلة، الإسبانية وتدمير غورنيكا!! هكذا هي طبيعة الثورات؛ دموية قانية! ولكن هكذا هي طبيعة ولادة الحريات.

ليس من أمٍّ تلد دون دمٍ كَثُرَ أم قلَّ، بقيصرية، أو (الفاكوم) بالسحب، أو بالولادة الطبيعية! إنّ قدرنا -البشر- أن نلد بين فرث ودم.

ومع هذا، كان هذا السؤال المؤرّق: (متى تنتهي الإعدامات؟) يحرّك، في ضميرنا، سؤالاً ليس عندنا جوابه، إلا دفاعاً عن الثورة الإسلامية الكبرى.

كانت الثورة الخمينية الإيرانية إحدى معجزات القرن العشرين، وإحدى الفتن لمسلمي الشرق الأوسط.

اندلعت الثورة سلمياً، وواجهت سلمياً، ونجحت سلمياً، بأداة اللاعنف، وبتضحيات مروّعة، فاقت مئة ألف من خيرة شباب وفتيات المدن الإيرانية، وسبقت، بذلك، إنجاز أوربة الشرقية مع مسلسل الطغاة، وسيأتي الدور على بقية طواغيت الشرق في العقدين القادمين. انتصرت الثورة، وانقلبت مثل مَن ركب ظهر شيطان، ولم يحلّق على أجنحة الملائكة.

بدأت حفلات الدم، تماماً مثل عاشوراء، في ذكرى حسينية مختلفة؛ فأمسكوا عباسي، ودباسي، وجنرالاتٍ شتى، وأناساً خصوماً من شتى الاتجاهات، وبدأت آلة الموت في العمل.

لم تكن ثورة حياة؛ بل (ماكينة) موت مخيفة، واستمرّت تصعد بالأرواح إلى عالم الأتراح!!

قابلتُ يزدي، (من رجالات الثورة المهمين) يومها، فسألته، حين حلت طائرتنا عندهم في دار الانتقام: ما بال الإعدامات. أليس لرحلتها نهاية؟ أليس لك في رسول الرحمة أسوة حسنة، فتصدروا بلاغاً بالأمان، كما أمّن الرسول ألدّ الأعداء سفيان ومروان، وكسب القلوب بالحب والرحمة؟!

نظر يزدي إليّ بارتياب، وحدق فيّ كمن يتأمل حيواناً منقرضاً بعجب، وقال: هي الثورة!! هم أعداء الثورة!! إنّها آلة الدعاية ضدّ الثورة.. نفضت يديّ للمرة الأولى منهم.

وحين غادرتهم، كنت أبحث عن (شريعتي) المختفي، وكانت أحلامي قد تبخّرت تماماً من دولة العدل، لأكتشف دولة دينية بوليسية طائفية، لا تختلف عن البعث، إلا بفرق عمامة عن طاقية عسكري. وتابعنا الرحلة في بلد الإعدامات، والموت، والمقابر، والحسينيات، وجلد النفس، والآخرين، بالسلاسل، والسواطير، وشرشرة الدم.. الإخوان المسلمون في سورية فاتهم هذا الفهم، لم ينتبهوا لمعجزة الثورة! قالوا: انظر كيف فعل مجاهدو (خلق) في سرقة السلاح من المخازن، وقتال الشوارع مع الحرس

الشاهنشاهي.. ربّما يصعب أن تقنع إسلامياً بأنّ الثورة كانت في إيران صناعة ونجاحاً بطريقة اللاعنف! ولكن بين الشباب الإسلامي، وإدراك هذه الصناعة الإيرانية، مثل السجاد العجمي، ونقشاته، وحبكاته، مسافة ثلاث سنوات ضوئية من الفهم. وأمام الإيرانيين، وفهم العالم، والتاريخ، والتطور، مسافة سنة ضوئية. إنهم حتى لم يفهموا سرّ اللاعنف في ثورتهم، فساقهم صدّام إلى حتفهم بالعنف والحرب!! وكان يمكن التخلّص من صدّام، بأسهل من الشاه، وبالتكتيك نفسه، ولكنّه غرام القوة.

وهكذا، وبعد نجاح الثورة، بدأت معالم كالحة لدولة أوتوقراطية ثيولوجية من رجال الدين بالظهور على مسرح الاستبداد، ليستبدل الشعب الإيراني السل بالإيدز، والصداع بالمغص؛ كما يقول الكواكبي في كتابه (**طبائع الاستبداد**)، فخرجت إيران من نفق لتدخل نفقاً أبشع، وأعمق، وألعن... ألا يا حسرة على أولئك الشباب والفتيات الذين ماتوا صبراً برصاص الجنود من فرعون، وهامان، وقارون. ثمّ بدأت حفلات جديدة من الإعدامات!!

إننا -نحن والإيرانيين والأكراد والعجم- نعيش في مصحات عقلية كبرى، ومتوقفين في زمن خلافات، غير مسؤولين عنها، ولكن العقل البشري يمكن أن يتوه في متاهات فئران التجارب. واليوم تدور الدورة الخالدة، كما حدث مع طهران في حزيران/ يونيو (2009م)؛ فلماذا ثار الشباب ضدّ نظام الملالي، وتُقتل ندا سلطان؟ أمن أجل انتخاب، أم تطلعاً لحياة جديدة، بعد أن دبّ الملل في المجتمع الإيراني من الدولة الدينية الخرافية؟ من يتأمل التاريخ يراه مطوقاً مغلفاً بقانون حديدي، من تناوب الأدوار، وهو ما حصل في طهران؛ فبقدر عذاب المسيحيين الأوائل حتى فازوا، كان تعذيب محاكم التفتيش خصوم المسيحيين لفترة خمسة قرون، حتى فجّرتها أنوار الحداثة في أوربة، وعندنا في العالم العربي، لجيلنا الذي عاصر انقلابات الضباط الأشقياء، فقد بدؤوا بالمثاليات، ثمّ فتكوا ببعضهم، ليصفو الجوّ لرئيس

القراصنة، ليحوّلوا الجمهوريات إلى مزارع طائفية عائلية مسلحة، كما في تعبير النيهوم. ومَن يمسك دول الطوائف العربية الجديدة مافيات بأسنان سمك القرش الأبيض، ولكنّها مرحلة تطول أو تقصر، ثمّ يتقدم التاريخ، فلا نبتئس بما كانوا يعملون، وما حدث في إيران هو خطوة في هذا الطريق.

إنها أمور تحدث في مجرى التاريخ؛ فيمضي وفق هذه الدورة الرتيبة، حتى يتقدم الجنس البشري على مسار أكبر من حياة الأفراد. كلّ ما في الكون يقوم على حقيقة أنطولوجية تمسك بمفاصل الوجود، من حقيقة الدورة، في شرائح لا نهائية للوجود، من الحقيقة الفيزيائية إلى الدورة الفلكية، بين دورة الإلكترون والكوكب، ودوران العجلة. من دورة الماء في الطبيعة، إلى دورة الحياة، ومسلسل أيام الدول، ونظم قيام المجتمعات، وحركة نهوض وتعثّر الحضارات. ويمسك الوجودَ قانونٌ صارم في دورة حياة النبات، والحيوان، والإنسان، في حركة قوسية محكمة بين الولادة والنمو، فالنضج، فالتحلل، إلى الاستسلام، إلى الفناء، ليخرج من رماد الأموات حياة جديدة، فكما عبر القرآن عن طبيعة هذا التغير، وشكل التحول، بأنّه من ضعف إلى قوة، ومن القوة من جديد إلى الضعف والشيبة، كذلك اعتبر أنّ هناك تبادلاً في العلاقات بين الموت والحياة، فهو يخرج الحي من الميت، كما يخرج الميت من الحي تماماً، في معادلة ذات لغز صارم مستعصٍ على الفهم.

إنّ استيقاظ الوعي التاريخي هو في لحظة الانقطاع عن الطبيعة؛ فإذا كانت البيولوجيا والطبيعة تسمح برؤية متباعدة الزمن، فإنّ المجتمعات لا تمنح هذه الفرصة، ويبقى أمام المراقب طريق سحري واحد لإدراك التحوّل الاجتماعي، يراه عقلياً تحليلياً غير منظور بالعين المجردة، في مدرسة التاريخ، فالتاريخ يضيف إلى العمر أعماراً، فيمدّ في فسحة العمر، ومجال الوقت، حيث يستطيع أن يقفز الفكر مع وحدات الزمن المتباعدة المترافقة بتغيرات مذكورة واضحة، عندها يبدأ الوعي التاريخي؛ فاستيقاظ الوعي التاريخي -كما قال المؤرخ الألماني (بوركهارت)- هو لحظة الانقطاع عن الطبيعة.

وهناك فكرة مزلزلة ومهمة لا ينتبه إليها إلا أقلّ الناس، فعندما يشقّ تيار جديد طريقه الإصلاحي، يُهاجَم من المجتمع بأشدّ من نقر الدجاجات لزميلتها الدجاجة المجروحة، التي تميزت عنها، حتى الموت، في عقاب جماعي للخروج عن نظام القطيع، وهذا حسّ دفاعي طبيعي، من أجل التأكّد من جدية التوجه الجديد، وصدق المحتوى، وصلابة العود، وفرط التعلق، وعشق الهدف. ولكن غير الطبيعي فيه والمرضي، والخطير، والغامض، هو أنّ من يصارع الاتجاه الجديد، فيفترض، في نفسه، أنه يمثل الأرثوذكسية، والوصاية على العقول، والتمثيل الصحيح، واحتكار تفسير النصوص، والقبض على الحقيقة الحقيقية المطلقة، ينسى، في زحمة الزمن الممتد، أنه قد تحول من حقيقة إلى شكل.

صراع الحقيقة والشكل:

(شكل) محنّط يصارع، في وقت مختلف، و(حقيقة) نقفز إلى الوجود، وتخترق مجال (الشكل) المرتعب، وجرت العادة أنّ دورة التاريخ تقف وتصطف، إلى جانب (الحقيقة) ضدّ (الشكل)، وفي النهاية، تنتصر الحقيقة ضد الشكل، مع فقدانها كلّ اسم لامع، ورايات خفاقة، وعناوين ضخمة مغرية، ويعود دولاب التاريخ من جديد ليسحق الشكل القديم، وتفرز الحقيقة الجديدة، لتأخذ اسماً وتشكلاً جديدين، في ثوب زاهٍ، وألفاظ جديدة، وكيان مختلف، و﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 104].

انقلاب الأدوار:

ثمّ يمضي التاريخ، ليروي لنا استمرارية الدورة، التي لا تقف عند أحد؛ فسرعان ما يستسلم هذا الكائن الدينامي؛ الذي حقّق وجوده، بالتعب، والجهد، والعمل العبقري، إلى سحر انتصارات، وإنجازات الماضي، وذكريات البطولات، والمنعطفات المصيرية، فيظنّ أنّ الوقوف مكانَ إنجاز السابق نفسه سيعيد الحدث، في عبودية حمقاء للشكل والذات، ونسيان روح

الإنجاز، فيستسلم، فتصرعه عجلة التاريخ، عندما تغادره روح الحقيقة، فيذوي، ويتحنط متحولاً إلى الشكل الجديد، الذي يصارع، بكلّ ضراوة، محاولات التغيير؛ التي تشقّ الطريق إليها الحقيقةُ الجديدة التاريخية المتشكلة، على حين غفلة، من أعين المراقبين، ونوم العيون عن حركة التاريخ الخفية؛ التي لا تعرف التوقف قط، وهو لا ينتبه، في كلّ صراعه، أنه يعيد الدورة التاريخية، في نغم جديد، وحلقة مكررة بدأها هو.

هذه المرة داود ضد جالوت، تماماً، كما حدث من قبل، بفارق أن كلّاً منهما أخذ موقع الآخر!! كما في قصة (**التحوّل**) لكافكا!! وما حصل في إيران لا يخرج عن هذا القانون، إنّه من جديد داود بمرقاع وحجر، ضدّ جالوت الديني المسلح بدرع كبيرة وسيف هائل!! وإذا سقط جالوت الديني، فيجب ألا يفاجئنا الخبر؛ لأنّ هذه هي قصة دورة التاريخ. و﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 104] ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105].

• في عصر النهضة العربية مع روادها الأوائل، كالأفغاني، ومحمد عبده، استفاق العرب على جرحهم النرجسي، كما يسميه جورج طرابيشي. لماذا أخفقت هذه النهضة، وتحوّلت، بعد ذلك، إلى سلفية محضة، مع الشيخ رشيد رضا، والشيخ حامد الفقي، ومحب الدين الخطيب؟ كيف تقرؤون هذه المرحلة من التاريخ العربي الإسلامي المعاصر؟

○ يمكن اختصار هذه المرحلة بما أورده مالك بن نبي، عن محمد إقبال، من أنّ الانقطاع المعرفي عن التاريخ تطلب حلاً لم يُنجز بعد حركة الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، لقد قام محمد إقبال بامتصاص الفكر الغربي، ولكن ليس ليصبح غربياً؛ بل ليغني تجربته الروحية بإضافات المعرفة الجديدة. ويضرب بن نبي، مثالاً على ذلك، تلقيح النباتات، فحين تضع عرشاً صغيراً على شجرة كبيرة يمتصّ الغصن الصغير نسغ الحياة من الشجرة الأم، ليخرج ثمراته الخاصة، وليس ثمرات الشجرة الأم التي وضع عليها.

هذا ما فعله محمد إقبال، ولم نفعله نحن. وهذا يفسر، من جانب، نهضة الهند، وكرسحة العالم العربي، بل دخوله مرحلة التفسخ، والفوضى، والانحلال، والتفكك، إلى أجل غير مسمّى، وهذا يدخلني على مبحث موت الأمم، فهل ماتت الأمة العربية؟

من اللافت للنظر أنّ القرآن أشار إلى المَيْتَتَين، فذكر موت (الفرد): ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [قَ: 19]، كما أشار إلى موت الأمم والمجتمعات: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [يُونس: 49]، فالأجل، هنا، جماعي، وليس فرديّاً. فالآجال، إذاً، نوعان: منها ما هو خاص بالفرد، والآخر بالمجتمعات، وكلّ من نوعية متباينة، وهذا يعني، بكلمة ثانية، أنّ الأمم تموت، والدول تنتهي، والشعوب تفنى، والحضارات تُباد وتنهار، بل إنّ حديث القصعة أشار، أيضاً، إلى طرف من هذا: «**توشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها**»[1]، **فيتحول المجتمع الإسلامي إلى مواد غذاء وتموين لبناء أجساد أخرى، عندما يختلّ تركيب التكوين الداخلي الاجتماعي، فتتحول طاقات الأفراد المنسابة، عبر الأقنية الاجتماعية، إلى مصادر تفجير لها، فتتمزّق أقنية الوصل الاجتماعية، ويتهتّك النسيج الاجتماعي**.

جاء في كتاب (**ميلاد مجتمع**)[2]: «ولكنّ الطاقة الحيوية قد تهدم المجتمع ما لم يسبق تكييفها، أعني ما لم تكن خاضعة لنظام دقيق تمليه فكرة عليا تعيد تنظيم هذه الطاقة، وتعيد توجيهها، فتحولها من طاقةٍ ذات وظائف بيولوجية خالصة في المقام الأول -حيث تشترك في حفظ النوع- إلى طاقة ذات وظائف اجتماعية يؤدّيها الإنسان، حين يسهم في النشاط المشترك لمجتمع ما».

---

(1) رواه أبو داود في سننه: 4297.

(2) بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986م.

كما أسعفنا القرآن بأمثلة عن مجتمعات باتت مريضة تمشي باتجاه الموت، وكيف تمّ التصرف تجاهها، بين فتية أهل الكهف؛ الذين انطلقوا لتأسيس مجتمعهم الخاص بهم، وضنوا حتى بالكلب أن يبقى في المجتمع السابق!! وبين موسى ﷺ، وهو يواجه أعظم حضارة في عصره، حيث حدد مهمته على وجه الدقة، بأنّه لا يريد إصلاح المجتمع الفرعوني؛ الذي وضع الموتُ يدَه الباردة عليه، إنّه يريد شعبه؛ الذي ينتظره أن يُدفن في الصحراء، أولاً، من خلال (التيه)، كي يخرج من أصلابهم جيلٌ لا يعرف غير الشمس والحرية، وهو الذي لن يرتعد من (القوم الجبارين)؛ الذين توهَّمَهُم آباؤهم كذلك.

والمثل الثالث، في انفلاق مجتمع المدينة الساحلية إلى ثلاث مجموعات أمام تحدّي الانحراف، نجا فيه الفريق الصغير، نواة الأمة الجديدة، بترابط جديد للقيم. أما بقية المجتمع، فتشوّه الترابط الداخلي عنده، ليتحوّل إلى مجتمع (القردة الخاسئين): ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الأعراف: 166]، ولا غرابة؛ لأنّ كروموزومات القردة تشبه (99 %) من كروموزومات الإنسان، ولكنّ الاختلاف في البناء الداخلي، ولو باختلاف (1 %) يقلب البناء رأساً على عقب، ويحوّل البشر السوي إلى قردٍ خاسئ!!

شهادة التاريخ في موت المجتمعات:

إن المجتمع الفرعوني، حينما اندثر، وطواه التاريخ، وبقيت الأهرامات تشهد على حيوية شعب أصبح في ذمة التاريخ، لم يمت أفراد ذلك المجتمع (بيولوجياً)، ولم تُغيَّب عناصره الأولية في التراب، وما زال الإنسان الفرعوني (المصري) يعيش، ولكن كعنصر أولي يشارك في حضارة مختلفة، فعندما مات المجتمع الفرعوني تحوّل أفراده إلى عناصر أولية، و(طوب)، أو (لبنات) امتصها مجتمع زاحف نامٍ متفوق، كوَّن بها نفسه من (لبنات) المجتمع الميت؛ الذي يلفظ أنفاسه الأخيرة، وهكذا تحول المجتمع

(الفرعوني) إلى مجتمع (روماني)، ثمّ مات بدوره ليتحول إلى مجتمع (إسلامي)، وهكذا طوى التاريخ بين جنبيه مجتمعات تترى، ضمها قبر التاريخ، وضريح الحضارات ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قُرُونًا ءَاخَرِينَ﴾ [المؤمنون: 42]، مثل المجتمع اليوناني، والقرطاجني، والأزتيك، والأنكا، والوبيخ، والفرعوني... إلخ: ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ [مَريَم: 98].

تحليل يومي تشريحي لحركة المجتمع:

ومن خلال البانوراما؛ التي استعرضناها من القرآن، والتاريخ، وعلم الاجتماع، والكيمياء العضوية، والبيولوجيا، بل حتى علم الأدوية، نتوجّه لتسليط الضوء على فكرة (السلسلة الذهبية) كي نفهم، في ضوئها، معنى الموت الاجتماعي، وتقطع شبكة الربط الحضارية!!

ما معنى أن (معاملةً) ما في أيّ قطاع اجتماعي لا تمشي إلا بطريقة (الدفع المتتابع المستمر) مع شيء من المقبلات من (الوساطة)؟؟!! إنّ هذا المرض خطير للغاية، ومؤشّر لأزمة اجتماعية، فالعملية الاجتماعية، أياً كانت هي -شِئنا أم أبينا- وحتى تنجز، تتكوّن من سلسلة من الأفعال الاجتماعية، يقودها الأفراد الاجتماعيون، من خلال معادلة (حق - واجب)؛ أي: أنّ الواجب الذي يؤدّيه فرد في السلسلة (آ) سيكون له حقاً.

في السلسلة (ب) مثل العلاقة بين (علاج طبي لمريض)، و(استخراج رخصة قيادة سيارة في مصلحة المرور)، و(نقل رسالة بريدية)، فالعملة؛ أي: (الخدمة الاجتماعية) هي عملة ذات وجهين (حق - واجب)، فما كان حقاً لفرد هو واجب للتأدية في ذمّة آخر.

هذه العملية الاجتماعية مهمّة في كلّ (حلقات السلسلة)، بما فيهم الفرّاش، وحامل الأوراق؛ لأنه يكفي أن (تنام) المعاملة في (درج)، أو يضطرب التعقيم في مرحلة طبية، أو يهمل أيّ موظف الخدمة الاجتماعية، لتضطرب السلسلة كلّها، وتحلّ الكارثة!! وهذه الحقيقة القاسية والمؤسفة هي لبّ العملية الاجتماعية.

فإذا كانت (السلسلة الاجتماعية) مكونةً من عشر حلقات بين الرئيس، ومساعده، والسكرتير، والموظف المتلقي، وحامل الأوراق، والمدقق، والناسخ، والضارب على الآلة الكاتبة، وصاحب الكمبيوتر، والجالس خلف سنترال الهاتف، يكفي أن تضطرب (حلقة واحدة)، وحلقة واحدة فقط لا غير، من هذه السلسلة، كي يختلَّ العمل بأكمله، وهذه المشكلة هي أسّ الأسس في التركيب الاجتماعي، فعندما يكون الموظف متسلِّلاً دون إذن، والساعي مهملاً، والمدقق نعسانَ، والناسخ فوضوياً، والجالس على الكمبيوتر جاهلاً، والقاعد خلف السنترال نائماً؟! يكفي الخلل في (حلقة مفردة يتيمة)، ولو كانت كلّ (السلسلة) من الذهب الخالص (24) قيراطاً، لتحلّ الكارثة، وتقع المصيبة، وتتوقف السلسلة، فلا تمرّ بها (السيالة الكهربية) الاجتماعية، وبذا ينطفئ الضوء الاجتماعي، ويذهب نوره، وتحترق الآلات، ويعم الخراب، وتسود الفوضى، ويبدأ المجتمع في التحوّل إلى مجتمع... نفسي نفسي.

إنّ هذه الحقيقة المرة والموجعة هي الإصابة العصبية الاجتماعية الكبرى؛ التي تحوّل المجتمع إما إلى (مشلول) بانقطاع العصب، وإما إلى متشنّج مضطرب بإصابة العصب الجزئية، مشلول عندما يعطب العصب بالكامل، فلا يمرّر السيالة العصبية الاجتماعية، ومتشنّج بعدم تناسق عضلات الفعل الاجتماعي في اضطراب مرور السيالة العصبية حسب نسبتها، ومقدارها.

موت المجتمع لا يعني بالضرورة فناء الأفراد.

إنّ النزول إلى ساحة العمل الاجتماعي مرهقة إلى أبعد الحدود، مزعجة إلى حدّ المرض، مضيِّعة للوقت دون مبرر (لأننا ملوك الزمان)؛ بل تأكل الكرامة الإنسانية أحياناً، فلا موظف يبقى خلف طاولته، ولا عامل يبقى مرتبطاً إلى عمله، والدخول إلى الطرقات هو النزول إلى ساحة الحرب يحمد الفرد فيها اللهَ، في نهاية المطاف، على السلامة، وملاحقة المعاملات جولة

في بلاد (أليس للعجائب)، و(عبقر) للجن، وكأن إنجازها إزاحة جبل، والسرّ، في هذا، هو تقطع (نقط الاتصال والالتحام الاجتماعية) بين (حلقات) السلسلة الذهبية؛ التي أشرنا إليها، فلا تعود ذهبية؛ بل تتحول إلى سلسلة (تنك)، وحديد صدئ، والصدأ، على كلّ حال، يعني: التفكك، والعودة إلى حالة (الخام الطبيعي)، فإذا اضطربت (السيالة الكهربية) الاجتماعية، وتقطعت حلقات متعددة، من سلاسل شتى، كان مؤشراً خطيراً لتدمير النسيج الاجتماعي، وكان معناه أنّ المجتمع يبدأ يكفّ عن أن يكون مجتمعاً، بل يتحوّل إلى (مُجمَّع هزيل) و(مافيات اجتماعية)، وحوض مرعب لسمك القرش، وقنافذ البحر، والإخطبوط الاجتماعي، وهذا المرض لن يقف عند هذا الحد؛ بل سيقضي، في النهاية، حتى على تلك الجزر الطافية هنا وهناك في الأوقيانوس (المحيط) اللااجتماعي المتخبط، كما كانت حالة الإمبراطورية الرومانية في العصور الوسطى، وفي النهاية، يصبح المجتمع أمام طريق مغلق، وعليه أن يولد من جديد، إمّا بحزمة قيم جديدة بالولادة الروحية الجديدة، كما فعل الإسلام مع (البشر الخام) في الجاهلية، حيث لم يكن يهمّ (طرفة بن العبد) إلا قدح من الخمر، وقتالات طائشة، وممارسة الزنى مع بنات الهوى، أو الذوبان، والاختفاء الكامل في مجتمعات قوية متفوقة، واندثار ثقافة المجتمع ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محَمَّد: 38] وقد حدث هذا في التاريخ، ويتكرر.

• اشتغلتم كثيراً على الخطاب الديني، وحينما نقرأ لدعاة التجديد الديني، منذ الكتابات الأولى مع أمين الخولي، ومحمد إقبال، نرى أنّ إشكالية هذا الخطاب هي إعادة الإنتاج (reproduction). ما الخلل المنهجي -في تصوركم- في عدم القدرة على إنتاج خطاب نقدي معرفي يستجيب لمطالب فئات نمت وتطوّرت بين تقلبات العالم المعاصر؟

○ في تصوري، هو عدم تأسيس المنهج النقدي عند العقل المسلم، وهو ما دفعني إلى وضع كتاب كامل بعنوان **(في النقد الذاتي)**.

كنت في زيارة إلى مدينة جيسن في ألمانيا، فطلبوا مني خطبة الجمعة، ولأنّ موسم خطبة الجمعة هو للشاخرين، والشاردين، والنُّعّاس الغافلين، بدأت الخطبة، كما كانت في أيام كافور الإخشيدي! بعبارات العصر العباسي نفسها.

ثم وقفت قليلاً، وتابعت، فقلت: ما الذي أتى بكم إلى ديار الكفر أيّها المسلمون؟ أليست ألمانيا تعلّم جاهلكم، وتطعم جائعكم، وتؤوي هاربكم؟

هنا دَبّ فيهم الصحو، وتفتّحت العيون على شكل دائرة، مثل عيون السمك، فهي لا ترف!!

تابعت؛ فأين الإسلام، أهو هنا في هذه البلاد، أم في بلادكم التي فررتم منها، فلا يشتهي أحد منكم العودة إليها، بعد أن مَنّ الله عليه بالخروج منها إلى بلاد تفيض لبناً، وعسلاً، وعدلاً، وأمناً!!

احمرّت الأحداق، واشتدّ النقاش، وبحّت الأصوات، بعد الصلاة، لمدة ثلاث ساعات، وكنت أقول لهم: أخرجوا ما في بطونكم؛ فليس من مخابرات عربية، هنا، تلقي القبض عليكم، وترفعكم على «الفلق»، أو مخبرين سريين يوشون بكم إلى الزبانية والجلاد!

إن مفاهيم من هذا النوع انقلابية وثورية، وهي تدخلني إلى تغيير مفاهيم كثيرة من هذا النوع، سوف نتناولها مرة بعد أخرى، في محاولة تأسيس فكر إسلامي عقلاني تنويري، مثل مفهوم الردّة الأموي، والعلم الشرعي، والتوحيد السياسي، وحرمة الفن، وإشكالات الحديث، ودونية المرأة، وكفر الفلسفة الغربية، وانقطاعنا عن التاريخ والعصر. ومن هذه المفاهيم التأسيسية مفهوم العلم، فما هو العلم؟

يظنّ بعضهم أنّ العلم هو العلم (الشرعي)، ولا علاقة له بعلوم الفضاء، والفيزياء الذرية، والأنتربولوجيا.

ولمواجهة العصر، فإن كتباً مثل (**عارضة الأحوذي في شرح الترمذي**)، وفقه الحصكفي، والإسفراييني، و(**الأم**) للشافعي، وفتاوى ابن تيمية، كافية لاستيعاب صدمة المعاصرة.

وهذا جهل بالعلم، والعلم الشرعي، والتاريخ معاً.

• **تعدّدت زوايا النظر إلى مداخل التجديد، ممّن يعدّ أن المدخل الحقيقي لفعل الإصلاح، بشكل عام، هو مدخل سياسي، وبين من يرى أنّ الإصلاح لا يتأتى إلا من خلال نقد الموروث الديني، وبناء منظومة متكاملة تستطيع خلق ذهنيات تتفاعل مع هذا التراث، ولا ترتكن إليه. ما موقفكم -أستاذي الكريم- من التراث؟ أهو موقف انفصال أم اتصال؟**

○ حسب تحليل المؤرخ البريطاني توينبي، في استعراضه لنهضة الغرب، إنّ المحطة الأولى كانت الإصلاح الديني؛ الذي كلّف حروباً مذهبية باهظة التكلفة، مثل حرب الثلاثين عاماً، ويبدو أنّ الشرق الأوسط سيدخل هذه المرحلة قبل عروجه إلى عصور التنوير.

اتفق الفلاسفة على عصرٍ مرّت فيه أوربة سمّوه العصور المظلمة، أو السوداء (Dark Ages)، قبل انبثاق عصر التنوير.

ونحن في العالم العربي نعبر هذا المخاض حالياً.

وهذا الزمن الأسود، مثل السحر الأسود، سيبقى حتى حين. والسؤال: كم سيبقى؟

هناك قانون يمسك بهذا التطوّر المرضي في تاريخ الأمم، فيمكن للعرب أن يسبحوا في بحر الظلمات خمسة قرون أخرى، دون بوصلة، وخارطة، وملاحة، وأشرعة، وصوارٍ؛ فيصطدموا بشواطئ مرجانية، وصخور عاتية، ويختفوا من مسرح التاريخ، ومعهم اللغة العربية، كما اختفت، من قبل، الحضارة الفرعونية، واللغة الهيروغليفية، فالعرب غير محصنين ضدّ هذا

المصير قط، والتاريخ لا يحابي أحداً، وليس عنده وساطة وشفاعة. كما يمكن أن لا تطول هذه الفترة إذا أمسكنا بقانون التغيير!!

ويمكن الخروج من هذا المخاض في فترة جيل، أو جيلين؛ أي: من أربعين إلى ثمانين سنة؛ لذا علينا شرح هذه المشكلة العويصة في ثلاث موجات من الحديث، كما نفعل -نحن الأطباء- في حالة مريض خطيرة:

- الوصف والفحص السريري (Clinical Examination).
- التشخيص (Diagnosis).
- الإنذار (Prognosis).
- الجراحة أو العلاج (Surgery or medical Treatment).

المواطن العربي، اليوم، يستعمل «الموبايل»، ويضع على عينيه نظارة أنيقة، والجراح العربي يجري جراحات معقدة بالمنظار، ويركب شرايين صناعية، والجندي العربي يقاتل بالصواريخ، وحول الكرة الأرضية سبحت مركبات فضائية حملت رواداً عرباً، ما يوحي بأنّ العالم العربي بخير، وأنّ أمامه مسافة قصيرة ليرسل مركبة ترسو على سطح القمر، وربما حول كوكب المشتري!

ولكن التفحّص العميق يظهر أنّ العافية السطحية تخفي مرضاً عضالاً يقترب من السرطان. فالخدمات العامة تمشي بالعافية، والمجتمع أصبح شبحَ مجتمع، يعيش فيه المرء كي لا يعيش، ويحلّ الفرد مشكلاته بالعلاقات الشخصية، أكثر من آلة مجتمع متماسك؛ فمنذ عهد كافور الأخشيدي، تحوّل المجتمع إلى قبيلة من الصيادين تصطاد الفرص، تتناسب فيها الرشوة مع حجم الخدمة، مثل تناسب الصنارة مع حجم السمكة، ولم تعد الخدمات العامة حقاً دستورياً للمواطن.

وأعرف من فرّ من المغرب إلى كندا، وبدأ هناك في العمل، فلم يصمد؛ لأنّه اعتاد العمل من تحت الطاولة، وفي كندا لم يكن أمامه، وهو يدخل

بضاعة مزوّرة، إلا دفع الضريبة، أو المصادرة؟ ولمّا كانت الضريبة أثقل؛ فقد سلم البضاعة مثل تسليم الروح، ثمّ رجع إلى المغرب يمارس الرشوة، من تحت الطاولة، لموظّف مرتشٍ نما لحمه من أكل السحت والحرام.

ويتعجّب المرء، كيف تعمل البنية التحتية؟

منذ عهد المماليك، أتقن المواطن فنّ الصمت، خوفاً من المخابرات، والخازوق، فلا يفتح فمه إلا عند طبيب الأسنان.

ومنذ عهد البويهيين والسلاجقة، دشن الفقيه شرعية السلطان بالغلبة، والعصبية، حتى انطلت الخدعة على ابن خلدون؛ فاعتبر أنّ الدول تقوم بقانون العسكر، كبديهية مسلّم بها.

ومن قبل، عاصر الصحابة أنفسهم تجربة مرّة من الحرب الأهلية، اختفت فيها حياة الشورى إلى غير رجعة، ولم يَحُلّ استعصاءَ الحكم الجبري إلا الغربُ، ففك عقدة السحر، عندما نجح في توليد آلية نقل السلطة السلمي.

والمجتمع العربي، اليوم، لا يعيش مرحلة الأمة، أو الدولة القومية؛ بل مرحلة القبيلة، إذ تحكمه عائلات إقطاعية مسلحة.

وعندما تولد الملكيات من رحم الجمهوريات، اليوم، كما رأينا في سورية، وليبيا، وتونس، ودول كثيرة في الغابة العربية، فهو تطوّر طبيعي وفق هذا القانون الاجتماعي.

وكلمة الجمهورية خدعة كبيرة. وتحت كلمة الشعب، خسف بالشعب إلى أسفل سافلين. وتبقى الحقائق أقوى من الشعارات والأسماء.

﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: 23].

في الواقع، المواطن العربي، فرداً، لا ينقصه شيء، ويمكن أن يختصّ في أبحاث الذرّة في أمريكا، أو الشيفرة الوراثية في معهد ماكس بلانك في

ألمانيا، أو جراحة المناظير في فرنسا، ولكنّه، حالما يضع قدمه في الشرق، يكون مصيره مثل نبتة وضعت في تربة سيّئة، فيضمر الغصن، وتجف الأوراق.

والمواطن العربي، وحده، فهمان، ولكنه بالتواصل يدخل في الهذيان، ولذا كان الوطن مصحة أمراض عقلية كبرى.

لنتصور، في هامبورج في ألمانيا، أو كارديف في بريطانيا، أنّ مجموعة من الناس انطلقت، وهي تهتف: يا ميركل، يا براون، نفديك بالدم بالروح.

من المؤكد أن الناس سيتأملونهم على أساس أنّهم مجموعة فارة من خلف القضبان، من مصحة أمراض عقلية، وأفضل حلّ هو الاتصال بالبوليس لإلقاء القبض عليهم، وإيداعهم عنابرهم، قبل المساس بالعباد؟

أليس كذلك؟ ألسنا في مصحّ أمراض عقلية؟ ليس فينا رجل رشيد!

والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه، والذي خبث لا يخرج إلا نكداً.

منذ أن صادر البيت الأموي الحياة الراشدية، ساد حكم السيف، فخرّت له الجباه ساجدة، وتحول الحاكم إلى إله لا يُسأل عمّا يفعل، وهم يُسألون.

أمّا زعماء العالم العربي وقياديوهم؛ فأصبحوا مثل شيوخ الطرق الصوفية، يبايعهم الدراويش إلى الأبد، أو مثل البابا في الفاتيكان إلى آخر الزمان دون استئذان.

ومتى دخل المريد الحلقة، سلّم رقبته وعقله للشيخ، وتحرم أيّ معارضة، أو أيّ تساؤل، فالمريد إذا قال لشيخه: (لِمَ؟) لا يفلح.

نحن أسرى حلقات الصوفية، ولم ندخل العصر بعد. والوعي مغيّب في إجازة مفتوحة.

نحن أتباع البابا المعصوم إلى يوم الدين.

إنّه قانون وجودي، فالبدن يشيخ، ويعتل، والليل يظلم ويعسعس، وينكمش القمر فيصبح كالعرجون القديم، وتمر أوقات عصيبة على الأمم، فتختفي من خارطة التاريخ.

والأمة العربية، اليوم، خارج الدورة الحضارية، أشبه بقطار خرج عن سكنه، وتعرض لحادث مروع؛ فركّابه بين قتيل، وجريح، وغائب عن الوعي. وتلك الأيام نداولها بين الناس.

ومع هذا، مشكلتنا ثقافية قبل أن تكون سياسية، وحجم المشكلات أكبر من الحكومات، وحلّها بالانقلابات العسكرية، مثل المريض المدنف في العناية المشددة، الذي يعالج بإجباره على المشي بقوة السلاح، وما هو ببالغه، كما حصل مع محمد أعبابو التعيس الذي قُتل، ثمّ قُتل، أو مع (أوفقير)، الذي كُتِبَ عنه مجموعة من الكتب، وهو الفقير في علم السياسة، فتلمّظ للعرش؛ فسقط كما يسقط أيّ جرذ في المصيدة تجذبه رائحة الجبن المعفن.

وأكبر خطأ يقع فيه الناس حينما يحدّقون في قرارات السياسيين، في الوقت الذي ينتظر فيه السياسي ارتكاس المواطن في حلقة معيبة غير قابلة للانكسار.

والمشكلة أنّ السياسي حفيدُ المثقف المختبئ في الظل، وعندما يضم الوطن مثقفاً مدجناً، ومواطناً أمياً، وسياسياً أطرش، فإنّ الوطن ينقلب إلى مصحة عقلية كبرى.

المجتمع العربي مركّب خطأً فوق خطأ. ظلمات بعضها فوق بعض. من القاعدة إلى القمة، ومن القيادة السياسية إلى معلم الصف، ومن المؤسسات المزوّرة، إلى وضع المرأة المهين؛ ولذا، فهو يخضع لقانون الفيزياء حينما تُوضَع المربعات فوق بعضها على نحو غير سليم، فقسم ينهار، وقسم يترجرج، أو تهوي به الريح في مكان سحيق.

وما يحدث من الانفجارات المروعة، في أفغانستان، أو الجزائر، أو العراق، ليس أكثر من عينات للمريض العربي نفسه التائه في الزمن التاريخي، من المحيط إلى المحيط. والدور جاهز لدولة بعد أخرى.

وهذا يضع تحدياً خطيراً لمريض يتخبطه الشيطان من المسّ، مثلما يفقد الدماغ السيطرة على الأعضاء؛ فكلّ عضو يتصرّف نشازاً، مثل انفراط عقد فرقة موسيقية تنتج ألحاناً نشازاً أقرب إلى حفلة تعذيب في قبو مخابرات.

وبطبيعة الحال، إنّ مواجهة وضع خطير حاد من هذا الشكل، لا ينفع فيه الحزن، أو جلد الذات، أو اليأس؛ بل يفرض مسؤولية من طبيعة خاصة، وهي، في علم الاجتماع، تتطلّب عملاً مشتركاً في مثلث من:

- تمليح المجتمع بالأفكار الصحية.

- وبناء المؤسسات الحيادية؛ أي: ما تسمى مراكز التفكير (Think - Tanks - Centers).

- وإنتاج الكم الحرج من الكفاءات البشرية.

فهذا هو مثلث الخلاص، ولكن بين العرب وهذا الإنجاز مسافة ثلاث سنوات ضوئية.

• كتبتم، يوماً، عن خطر رجل الدين، الذي يعتلي منبر السياسة. كيف تأسست هذه العلاقة في تاريخنا، على اعتبار أنّ المانع الآن من حركية الخطاب الديني، في جزء كبير منه، سياسي؟ هل، بالفعل، يجب تحرير الدين من قبضة السياسة، في حركة علمانية مباشرة لا مواربة فيها، كي نلج عصر الإصلاح الديني بمفهومه الشامل؟

○ ليس (أضلّ) من رجل الدين، عندما يعتلي منبر السياسة، فيحلل الأوضاع، مثل الأخرس الذي ينقل عن آخرَ مهمّته الكلام، أو الصيني الذي يريد التحدث بلغة صربية؛ ولا (أخبث) من السياسي، حينما يلبس مسوح الكهان، فيتحدث بالأخلاقيات، والمبادئ؛ لأن كلاً منهما لا يؤدي دوره.

(فالسياسة) تعني الكذب، كما صرّح بذلك توني بلير، رئيس الوزراء البريطاني، فصدق، خلاف العادة، حينما قال: إنّ أحاديثنا مع الزعماء العرب تدور على مستويين، فما نقوله بيننا لا نصرّح به على الملأ. والواعظ الأمريكي جيري فولويل يخرج على الناس، هذه الأيام، فيقول عن محمد ﷺ إنّه إرهابي، وهو، بهذا، يمزج بين ثلاثة أمور لا يمكن أن تشكّل سوى مركب شديد الانفجار: (كذب السياسة)، و(قلة الاطلاع)، و(التهور)، كمن وضع أصابعه في عشّ الزنابير الإسلامية، والإساءة إلى خمس الجنس البشري، فخسر صدق المتدينين، ونفاق السياسيين.

على كلّ حال، لا يوجد في الإسلام رجال دين، بل علماء، وهم معرّضون للمرض السابق نفسه، عندما يتحولون إلى وعاظ السلاطين، فلا يغيرون رسم القرآن، ولكن يفسرونه، حسب المسطرة السلطانية، ويحفرون ثغرة في الدين تناسب حجم السلطان السمين.

وتفنيد التهمة السابقة سهل، وهو شغل يجب ألا نقع فيه في معركة (صراع الأفكار) -كما يقول مالك بن نبي- على مبدأ (المرآة العاكسة)، التي شرحها روبرت غرين، في كتابه (**شطرنج القوة**)، حسب المبدأ (44): إنّ المرايا خدّاعة بشكل هائل؛ لأنها تخلق شعوراً بأنّك تنظر إلى العالم الحقيقي، والواقع أنك لا تنظر إلا إلى قطعة من الزجاج، فكلّ شيء مقلوب إلى عكسه. وفي كتاب مالك بن نبي (**الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**)، توضيح لهذه الآلية الخفية في إدارة كفّة الصراع، وتسليط الظلال على أفكار بعينها لتشويهها؛ ولذا، فإنّ الثور لا ينتبه لمن يلعب بالخرقة الحمراء، فيقع في النهاية صريعاً تحت استحسان الجمهور، وصفيرهم.

وجرب أحمد ديدات، سابقاً، حظه مع جيمس سواكرت، حينما دعاه للمناظرة في أمريكا، وكان كلاً منهما يحاول أن يثبت للآخر أنّ دين الثاني باطل، وأن كتابه مليء بالتناقضات، فأساءا إلى القرآن والإنجيل معاً، وحركا قضايا قديمة بكلمات جديدة، في الوقت الذي نادى فيه الدين، أيّ دين، إلى

التسابق في الخيرات، والاعتراف بالآخر، وأنّ الكون مبنيّ على الاختلاف. وحينما كان غاندي في محنته مع المتعصبين من الهندوس، والمسلمين، أعلن الصيام حتى الموت، حتى تتوقف أعمال العنف، فلما هدأت ثورة الدم، تقدّم الهندوسي، وهو يبكي، وقال: قتل المسلم ولدي. قال: وماذا فعلت أنت؟ قال: قتلته ثأراً لابني. قال غاندي، وهو بالكاد يستطيع النطق: هل أدلّك على طريق يهديك إلى الجنة؟ أن لا تقتله؛ بل تربي ولده على الإسلام، كما أراد والده أن ينشأ.

وعندما كنت في ألمانيا، اجتمعت بخليط لا نهاية له من الفرق المسيحية، وكنت أكرّر عليهم جملة واحدة: هاتوا لي فقرة واحدة في الإنجيل يقول فيها المسيح، عن نفسه، إنه الله. فضلاً عن عقيدة التثليث، ومركب الأقانيم، وأن الله انشطر إلى ثلاثة دون أن ينشطر، وأن الله ثلاثة، ولكن يساوي واحد فيما هو ضدّ الرياضيات. كان القوم يصابون بالذهول؛ لأنهم وجدوا آباءهم على أمة، فهم على آثارهم يهرعون، ولم يكونوا معتادين على مواجهة سؤال من هذا النوع، وكان بعضهم يعترف، وهم قلة، وفريق ثانٍ كان يقول: لا مجال للفهم، أو العقل، في العقيدة، كما اعترفت لي بذلك راهبة بروتستانتية، ومنهم من كان يماحك، فيقول: جاءت فقرة في أوّل إنجيل يوحنا: في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة الله. ولكن هذا كمثل من يريد بناء برج بيزا على ظهر حمار.

ومن أعجب ما قرأت لقسّ مسيحي كتاباً يقول فيه: إنّ القرآن جاء بألوهية المسيح، مستشهداً بقوله تعالى من سورة الزخرف: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزّخرُف: 81]. وهي جملة شرطية كما نرى. ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الزّخرُف: 82].

وكنت أقول لهم: ألا تتعجبوا من موضوع ألوهية المسيح غير المبرهنة، وغير الواضحة في الإنجيل، فمن أين جاءت هذه العقيدة التي تبنتها الكنيسة؟ كانوا يقولون: فماذا تفعل بكلمته: أبي الذي في السموات؟ كان جوابي إنّه

لا يزيد عن معنى رمزي، وهو أمر علّمه لجميع الناس في موعظة الجبل (طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون).

فكلّ منادٍ بالسلام، مثل غاندي، ومالكولم اكس، ومارتن لوثر كينج، وروزا باركس السوداء، وبيرتا فون سوتنر الألمانية، والهندية أراندهاتي روي، وامرأة فرعون، وقرة عين الفارسية، وروزا لوكسمبرغ، وإيميلن بونكهرست؛ التي قادت مظاهرة في لندن، (في 18 تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1910م، فضربهنّ ألف من الشرطة لمدّة ستّ ساعات متواصلة، وماتت سيدتان).

ولكن، لا المسلمون يعرفون هذا؛ لأنهم لا يقرؤون الإنجيل، ولا شهود يهوه، وفرق المسيحيين، يقرؤون القرآن، فيعرفون المتشابه في روح الرسالة. ومن يتصدّر للوعظ بين المسلمين، يقول: إنّ نسخة الإنجيل محرّفة، وهي التي كان يقول عنها القرآن: فيه هدى ونور، وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه. وطلب منهم أن يأتوا بالتوراة، فيتلوها إن كانوا صادقين؟

وحديثي، اليوم، ليس بهذا الاتجاه، فهو حرج، وحساس، وصعب هضمه، ولكن لا بد منه. وما يقوم به بعض رجال الدين المسيحي، مثل جيري فولويل، أنهم يلبسون الحق بالباطل، ويكتمون الحق وهم يعلمون، أو أنهم يشترون به ثمناً قليلاً، فبئس ما يشترون.

ومشكلة التطرف، أو الإرهاب، ليست خاصة بدين، وهو عمل تقوم به أيّ مجموعة ترى أنّ القتل سيّد الأحكام، وأن العنف هو سبيل التغيير، وهو مرض يصيب أيّ جماعة إنسانية تعرّضت للاضطهاد، فرأت أن الانتقام هو سبيل إعادة التوازن، أو هو ممارسة لقوة مهيمنة ترى كسر أيّ مقاومة للسيطرة، وكلاهما خطأ، فالقتل لا يأتي إلا بالقتل. وهناك علاقة ما بين العدل، والأمن، والحريات، فالعدل يولد الأمن، والأمن يوسّع الحريات، وهو ما نادى به إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿81﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم

مُّهْتَدُونَ ﴿82﴾ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [الأنعَام: 81-83].

• يحكي لنا سارتر، في الوجود والعدم، قصّة بداية الخجل. من هنا، لم يكتشف العالم العربي الإسلامي تخلّفه إلا بعد أن قبض عليه الغرب متلبساً بهذا التخلف؛ أي: أنّنا احتجنا إلى الآخر ليكشف سوءاتنا، ويُشعرنا بالخجل من ثقافتنا وتراثنا. بصراحة، كيف يمكن لتراث عبّر عن قصوره في مراحل مختلفة أن نجدّد فيه؟ ألم يحن الأوان أن نحسم إيديولوجياً على الأقل بالانخراط في مسلسل الحداثة؟

○ لعل قصة الكاهن جان مسلييه تلقي الضوء على هذا السؤال، فقد كان جوّ الرعب، وكتم الأنفاس؛ الذي فرضته الكنيسة في العصور الوسطى، مخيفاً، قبل أن يتمّ تحطيم صنم الثالوث، والإقطاع، والملكية، مع بزوغ عصور التنوير.

ويروي المؤرخ ويل ديورانت، في كتابه (**قصة الحضارة**)، حكاية مثيرة عن أجواء الخوف في أوربة عن القس جان مسلييه (1678-1733م)، راعي أبرشية أتربيني في شمبانيا، الذي كان، في كل عام، يمنح الفقراء كلّ ما يتبقى من راتبه، بعد تسديد نفقات حياته المعتدلة البعيدة عن الإسراف والتبذير، ولكن الرجل، في أعماقه، عاش أزمة فكرية حادة بقيت فيها أفكاره محبوسة في زنزانة الجمجمة. طوال حياته في حالة ترقب وخوف من أن يُفتضح أمره، ويقرأ الناس ما كتب، وتلاحقه الكنيسة، وآلتها الجهنمية من محاكم التفتيش، أو هجوم العوام عليه بالسلاح في عقر داره، وتقطيع لحمه بتهييج الكنيسة، وجواسيسها؟

وعندما مات (بعد ثلاثين عاماً من الحياة الهادئة المثالية في وظيفة الراعي، قضى نحبه، وهو في الخامسة والخمسين، موصياً بكلّ ما يملك لأهالي الأبرشية)؛ دفنه أهل القرية بكلّ إجلال وتعظيم، ولم يعرفوا أيّ

شيطان لئيم كان في ثياب هذا القسّ الورع، ولكنه ترك خلفه مذكراته في ثلاث نسخ من مخطوطةٍ بعنوان (**عهدي الجديد**)، وعندما بدأ الناس يطلعون على ما جاء في أوراقه، أصيبوا بزلزال! وبدؤوا في صبّ اللعنات على رأسه. كيف استطاع هذا الأثيم أن يتكتم على آرائه طيلة ثلاثة عقود؟

وكلّ التساؤلات الخطيرة، في عصره، عن خرافات الكنيسة، قام مسلييه باستعراضها بأسلوب شيق، وعرضها في صفحات مطولة؛ فلم يترك مسألة مزلزلة، أو وضعاً غير منطقي للكنيسة والعرف السائد، إلا وتعرّض له بنقد لا يعرف الرحمة، ولكنّها أسطر كتبها بينه وبين نفسه في هدوء الليل، في غيبة الفضوليين، والجواسيس، والمخابرات، وبقيت أوراقه سرّه حتى الموت، وفي نهايتها، تقدم باعتذار شديد لأهل القرية؛ بأنه لم يكن ليخون ضميره، وأنّه كتم آراءه عنهم، كلّ تلك الفترة، بسبب الخوف من النكال؛ فلم يكن، يوماً، معتقداً بما كان يمارسه من طقوس. وتوسل إليهم، في المخطوطة، أن يغفروا له أنه خدم الخطيئة والأهواء طوال مقامه بينهم، فقد تقلد عمله ليس طمعاً في المال، بل امتثالاً لما أمره به أبواه؟

ومن الطرافة ذكر بعض نفثات أفكاره المثيرة للجدل حتى اليوم، فهذا الرجل أطلق العنان لـ (حرية التفكير)، في الوقت الذي حبس كلّ (مجاري التعبير) عنده طوال حياته، لنعرف مصير الأفكار المحبوسة عن (التعبير). ومما كتب هذا القسّ المتمرد:

- «لن أضحي بعقلي؛ لأنّه وحده الذي يمنحني التمييز بين الخير والشر، وبين الحقّ والضلال».

- «لن أتخلى عن الخبرة؛ لأنها خير مرشد وهادٍ، وهي أفضل بكثير من الخيال، أو من سلطان المرشدين».

- «لن أرتاب في حواسي، ولست أتجاهل أنّها يمكن، أحياناً، أن تؤدّي بي إلى الخطأ، ولكنّني، من جهة أخرى، أدرك أنها لن تضللني دائماً».

- «إن حواسي تكفي لتصحيح الأحكام والقرارات المتسرعة، التي ملت إلى اتخاذها».

ومن الغريب أننا نقرأ هذه الفقرات، الآن، ببراءة، في الوقت الذي كانت في أيامه ضلالاً وعذاباً.

لقد كانت كتابات مسلييه، في مقاييس عصره، أكثر الكتابات إيغالاً في مخالفة السائد والمسيطر من الأفكار؛ لذا لم يتجرّأ فولتير نفسه، إلا على نشر أجزاء منها، ورأى فيها شيئاً من التطرّف حاول تعديله؟!

ومن الواضح أن مسلييه كان قد وصل إلى اللاعودة مع الكنيسة والمسيحية. وعندما يتحدث عن الحروب الدينية المسيحية في أوربة، يقول:

«زعزعت الخلافات الدينية أركان الإمبراطوريات، وأدّت إلى الثورات، وخربت أوربة بأسرها، ولم يكن من الميسور إخماد هذه النزاعات الحقيرة، حتى في أنهار من الدماء. إن الأنصار المتحمسين لدين يدعو إلى البر، والإحسان، والتآلف، أثبتوا أنهم أشدّ ضراوةً وقسوة من أكلة لحوم البشر، أو المتوحشين»؛ ليصل، في نهاية أطروحته، إلى أن «الناس أشقياء لمجرّد أنهم جهلة، وهم جهلة لأن كلّ شيء يتآمر على الحيلولة بينهم وبين الاستنارة، وهم أشرار لمجرد أنّ عقلهم لم يتطور بدرجة كافية».

وبعد أن ذكر جان مسلييه ما سلف، يختم عهده الجديد بعبارة يتحدى فيها كلّ الذين يمقتونه، ويصبون عليه اللعنات:

«دعهم يفكروا، أو يحكموا، ويقولوا، و يفعلوا ما يريدون. لن أعبأ بهم كثيراً؛ بل إني، اليوم، لم أعد أعبأ كثيراً بما يحدث في العالم». ويعلّق ديورانت على صدق وصراحة هذا الرجل غير المعهودة، على هذا النسق من العبارات الصاعقة:

«هل وُجِد ثمّة عهد، أو ميثاق مثل هذا في تاريخ البشرية جمعاء؟ يعيش صاحبه منسياً لا ذكر له، في قرية نائية، قد ترتعد فيها كلّ النفوس رعباً

وهلعاً، إلا نفسه هو، لمجرّد الاطلاع على أفكاره الخفية، ولهذا لم يتحدث بمثل هذه الحرية إلا لمخطوطته».

وقام فولتير بنشر أجزاء من كتاب الكاهن مسلييه، كما أن ديدرو، ودي هولباخ، قدّما خلاصة له عام (1772م)، تحت عنوان: «رجاحة عقل الكاهن مسلييه»، ولكن النص الكامل للكتاب لم يُطبع إلا بعد (130) سنة من موت صاحبه، في عام (1864 م)، والمخطوط، اليوم، محفوظ في المكتبة الوطنية في باريس.

وهذه القصة الحزينة المثيرة تروي المأساة المخفية من صراع العقل مع الكنيسة، وكيف أن أوربة ناضلت، بقوّة غير عادية، للتخلص من الفكر الكنسي، ولكنه، بكل أسف، كان فراقاً ليس بين العقل والكنيسة فحسب، بل بين العقل والدين؛ أيّ دين على الإطلاق.

كنت في ألمانيا، وكانوا يقولون لي: هل تعتقد أم تعلم؟ كنت أقول لهم: هما واحد عندي؟! كانوا يقولون: إذاً، لا بدّ لك من تغيير عقلك كلية.

وينقل عن نيتشه قوله: إذا أردت أن ترتاح فاعتقد، أمّا إن أردت أن تكون من حواريي الحقيقة، فاسأل.

• سأستعير عنوان إحدى مقالاتكم، لأسألكم عن الأمراض الاجتماعية المستوطنة، ومنها إشكالية النص، والاستعاضة به عن الواقع. لماذا ارتبطت ذهنية المسلم بالنص؟ وكيف نحول النص من هادٍ (آيات) إلى سلطةٍ، بتعبير رولان بارت؟

○ من أعظم الكوارث، في العقل الإسلامي، المسألة التي تعرضت لها عن الأمراض الفكرية المتوطنة؛ فكما توجد أمراض متوطنة، مثل البلهارسيا، والملاريا، هناك من الأمراض الاجتماعية المستحكمة في مفاصل المجتمع ما هو أشدّ من الروماتزم الخبيث. وإذا كان المرض يولّد المرض، ويهيِّئ الجوّ لمرض لاحق، مثل السكري، والسل، كذلك تفعل

العواطف، فالإحباط يولّد العدوانية. وإذا كانت الأمراض تحلّق معاً، مثل سرب الطيور، فتغتال الجسم، كذلك تفعل الأمراض الاجتماعية. والمجتمع العربي، اليوم، يعاني من حزمة من عشرة أمراض تشكّل حلقة تتبادل التأثير الخبيث هي: 1- إجازة الغدر، 2- تأليه القوة، 3- احتقار العلم، 4- تبرئة الذات واتهام الآخرين، 5- الإيمان بالخوارق، 6- تقديس السلف، 7- ظنّ أنّ النص يغني عن الواقع، 8- الاهتمام بفضائل الجهاد من غير معرفةٍ بشروط الجهاد، 9- رفض الديمقراطية، مع أنها أقرب إلى الرشد من كلّ ما عليه المسلمون، 10- ظنّ أنّ الأحكام لا تتغير بتغير الأزمان؛ أي: كأن العدل لا يمكن أن ينمو أكثر فأكثر.

نحن نحتفل في (أعياد الغدر)، وجعلناها مناسبات وطنية تعطّل فيها المدارس، والدوائر الرسمية،وهي ذكريات الانقلابات في الظلام، وسرقة الشرعية من الأمة. أما (تأليه القوة)، فهو مرض أمويّ، منذ أن رفع معاوية السيف، فقال: من لم يبايع هذا، وأشار إلى يزيد، فله هذا، وأشار إلى السيف. وما زال السيف يحكمنا حتى إشعار آخر. أما (احتقار العلم)، فشاهده عقم الإنتاج العلمي، وشح التآليف، والدوريات. أما (تبرئة الذات)، فنحن نرى أنّ مشكلتنا هي إسرائيل، وأمريكا، ولا يخطر، في بالنا، أن نراجع أنفسنا لنطرح السؤال المزعج: ما الذي يسبب المرض، أهو وجود الجرثوم أم انهيار الجهاز المناعي؟ أما (الإيمان بالخوارق)، فالجو عابق بالخرافة ينتظر الزعيم المخلص، وما زالت الجنّ ناشطة في ربوعنا، وهناك من يوزّع البطاقات الانتخابية مثل الحروز، ويتحوّل الزعيم السياسي إلى (شيخ طريقة) يبايع على السمع والطاعة في بيعة أبدية، ويرقص الأتباع طرباً ليس على ضرب الصنج، والطبل، بل الزعيق بالروح بالدم نفديك إلى الأبد، في تظاهرات لو رآها الألمان في فرانكفورت لظنّوا أنّها مجموعة ضلّت طريقها من مصحّ الأمراض العقلية. نعم. إن الوطن تحول إلى مصحّة كبرى بقضبان وهمية.

أما السلف، فهو يُحتَرم ولا يُقدس، ويُستأنس به ولا يوقف عنده، ويستفاد منه ضمن خطة نقدية، والعلم يمثل حالة تراكمية من تبادل عمليتي الحذف والإضافة، وفوق كل ذي علم عليم. أفكار الرازي حول معالجة الأنورزما جيدة عندما نصح بعدم (بطها) وربطها بخيطان حرير، فهي معالجة سليمة في وقتها، لكن طرق تصنيع الأوعية في الجراحة حالياً، من وضع أنابيب داخلية بخطافات (Stenting) دون شق البطن، تجعل ما أوصى به الرازي ذا قيمة تاريخية. وإذا كان هذا ينطبق على كتاب الرازي الجراحي، فهو يصلح لفهم القرآن، فلا يمكن إضاءته بتفاسير قديمة، مثل ابن كثير، كما لا يمكن فتح جمجمة بأدوات فرعونية، ولا يمكن تدريس السيرة على شكل مسلسل من (الغزوات والمعجزات)، ولا بد من إعادة تصنيع الثقافة. وكما كان للطب أدوات من مشرط وملقط؛ كذلك كان الأمر مع العلوم الحديثة والأدوات المعرفية المساعدة.

وأما (فك ارتباط النص عن الواقع)، فهو يجعل أحدنا معلقاً في الهواء، أو تهوي به الريح في مكان سحيق، فلا قيمة للنظريات دون ممارسة، والطبيب لا يكون ناجحاً دون تردد حيّ بين النظرية والممارسة. وجدلية من هذا النوع تقود إلى تصحيح التصور، ودفعه باتجاه التطوير. ونحن نرفض الديموقراطية؛ لأنها غربية لا تناسبنا، ولكن لم يخطر في بالنا أن نقول: إن السيارة غربية، وعندما نقلنا البرلمانات بنينا عمارات شاهقة بصالونات فخمة، ولكنها -كما وصف الإنجيل القادة العميان- «مثل القبور خارجها أبيض مطلي، ومن الداخل نجاسات وعظام أموات». إنها حكاية بائسة ينقلها أخرس عن آخرَ مهمته الكلام.

وأما الجهاد، فحصرناه بالقتال، ويمكن لأي مجموعة ناقمة أن تنظم نفسها، وتنقض على أيّ نظام حكم، وتقول عن عملها إنه جهاد في سبيل الله، كما لو أجرى الجراح عملية كبرى على قارعة الطريق دون تهيئة الشروط، ودخول الجراحة بشروط تعقيمية مشددة.

أما الديموقراطية، فنعتبرها كفراً، ولا يخطر في بالنا أنّ قضية التوحيد سياسية، وليست ثيولوجية، وأن الأنبياء نادوا بكلمة سواء أن لا يتخذ البشر بعضهم بعضاً أرباباً. إذاً، لكانت مهمة الأنبياء سهلة ومريحة. وعندما نقرأ آية ملك اليمين، لا يخطر في بالنا أنها آية نسخها الواقع، وليس لها سوى قيمة تاريخية، وأنّ كمية العدل غير قابلة للنكس والتوقف. إنّ حزمة الأمراض هذه، في العالم العربي، واحدة في النوعية، ومختلفة في درجة السمية، مثل التيفوئيد، فهو يتظاهر عند مريض بارتفاع الحرارة، وقد يضرب القلب والشغاف عند ثانٍ، وقد يثقب الأمعاء بنزف خطير، وفي السياسة نرى دولاً تنزف، مثل الجزائر، وأفغانستان، وأخرى تئنّ من الديون الخارجية، وثالثة في حالة اختناق سياسي، وخشعت الأصوات للحاكم، فلا تسمع إلا همساً.

• نعلم يقيناً أنكم شكلتم مدرسة، إلى جانب الأستاذ جودت سعيد، لها أهدافها واستراتيجياتها. ما معالم هذه المدرسة الفكرية؟ وما موقعها داخل تيارات الفكر السياسي الإسلامي اليوم؟

○ ما أنادي به، اليوم، ثلاث: تأسيس الفكر النقدي، وتأسيس معادلة العلم والإيمان، وأخيراً تبني خيار اللاعنف للتغير الاجتماعي ـ السياسي.

علمنا التاريخ أنّ هناك علاقة بين القراءة والكرامة، وأشارت أول سورة نزلت من القرآن إلى هذه العلاقة الخفية المثيرة: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ [العَلَق: 3]؛ فالقراءة تعني العلم، والعلم يعني الفهم، والفهم يعني الارتفاع، والسيطرة، والتحرر، والقوة، كما اكتشف ذلك فيلسوف التنوير فرانسيس بيكون.

بالعلم يرتفع الإنسان، ومن الجهل تتولّد الحيرة والاستبداد، كما حرّر ذلك الكواكبي في كتابه (**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**). إنّ الجهلة يتنازعهم العلماء والطغاة؛ فإمّا حرروهم وإما استعبدوهم. ولا يمكن لشعب واعٍ أن يعلو ظهره طاغية، وتسقط الأمم بسقوط ثقافتها.

إنّ أول كلمة نزلت في القرآن كانت (اقرأ)، وأول جملة في الإنجيل أشارت إلى أنّ بدء الأشياء هو (الكلمة): في البدء كانت الكلمة، وذكر العهد القديم علاقة الفهم بالقوة فقال: (أنا الفهم لي القوة)، وعُرِف، اليوم، أنّ كتاب الخليقة، الذي بموجب تعليماته نتكوّن، يضمّ بين دفتيه ثلاثة مليارات حرف، في لغة سرية من أربعة حروف، تتجمّع على شكل كلمات توحي بإذن ربّها ما تشاء في تشكيل الجسم، وما حوى. وكل مستوى في الوجود مكتوب بلغته الخاصة .﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النُّور: 41].

العلم يفاضل بين أقدار الناس، ومصائر الأمم، وأعظم الأمم أكثرها قراءة. قال التاريخ هذه الحقيقة بصور شتى: فتوحات الإسكندر، وهيمنة الحضارة الهلينية، وأثرها حتى اليوم في الحضارة الإنسانية، والنظم السياسية، ومن الفلسفة جاء الفكر، ومنهجية تنظيم العقل، وتحريره من الفوضى والعبثية. تكرر هذا الشيء للرومان والمسلمين، ويتكرر اليوم للألمان، والكنديين، وأهل الصين، وماليزيا، فهنا معتق الانبعاث، وساحة الخلاص.

وفي يومٍ، كان العرب أمةَ قراءة، واليوم يعيشون عصر الظلمات، والجملوكياتٌ[1]، والمخابرات، والانقلابات، والاجتماعات للمؤامرات؛ في عدد من الأميين مرعب يتجاوز مئة مليون!

وتعلو الأمة الأمريكية، واليابانية، بفعل القراءة، والعلم، والفكر؛ وتعلم الأمريكيون أكثر مع صدمة السبوتنيك، بعد أن سبح الروس في السماء.

واليوم في أمريكا أكبر نسبة من القرّاء، والعلماء، والمؤسسات العلمية، ومصارف المال، وبراءات الاختراع، وجوائز نوبل، وميداليات الأوليمب، واليوم، يوجد ما يزيد على نصف مليون بحث في مكتب براءة الاختراع في أمريكا ينتظر الدراسة، ومنها ما تقدّمت به الأبحاث الحديثة، ووصلت إلى فك

(1) الجملوكيات: كلمة مستعملة اليوم، وهي مركبة من كلمتي (جمهورية) و(ملكية)، وهي تعني النظام السياسي، الذي يبدو، في ظاهره، منتسباً إلى الجمهورية، لكنه، حقيقةً، نظام ملكي، ومايعنيه من انفراد بالحكم، ومن توريث للسلطة.

(الجينوم البشري)، وبعده الشمبانزي؛ بل إنسان نياندرتال؛ الذي انقرض قبل (35) ألف سنة، ثم تلاه مشروع طموح جداً لمسح كلّ الكائنات الحية، ووضع اليد على أثمن ما في الوجود قاطبة، بما هو أثمن من بحار البترول، وجبال الألماس؛ لأنه الاكتشاف الجديد للإنسان؛ فمنه سيتمّ قهر السرطان، والإيدز، ومنه سيتم مسح ثمانمئة مرض وراثي، ومنه سيتمّ كشف كامل الخارطة الوراثية عند الإنسان، ومعرفة ما هو الإنسان، فعلاً، على الأقل في المستوى البيولوجي، وهي أبحاث ستشغل العلماء في مدى (300) سنة القادمة.

الإنسان كائن غامض مجهول غير معروف، ولعل أهم كشف، في الشفرة الوراثية عند الإنسان، معرفة (جينات العدوانية)، وهل لها أساس بيولوجي في الخارطة الوراثية، أو أنها عمل الثقافة المريض؟

وقد يمكن لجم الحرب من باب غير متوقع بفرملة العدوانية، وسفك الدم، وإنتاج نسخة بشرية معدلة للسلام، أو هكذا نتفاءل، فكل النظريات تتحطم عند قدمي تفسير الإنسان!، إلا أنّ الطب ضرب معوله في مواقع انبجست ينابيع للعلاج، ومصادر لا تعرف النفاد في راحة البشر.

إذا استطعنا تقرير أنّ أيّ واقع بشري هو نتيجة طبيعية للأفكار التي يحملها الناس في مجتمع ما، فإنّ العكس صحيح أيضاً، بمعنى أنّ تغيير رصيد ما في النفوس سوف يغير الواقع الاجتماعي، ويتولّد عن هذا ثلاث نتائج متلاحقة يأخذ بعضها برقاب بعض:

الأولى: طالما كان تغيير ما في النفوس يرجع إلى الأفكار التي نزرعها؛ فإنّ مفاتيح التغيير الاجتماعي هي ملك يميننا، وبها تُدَشَّن الكرامة والحرية الإنسانيتان.

وتنصّ **الحقيقة الثانية** على أنّ أسرار التغيير تحت أيدينا، ومن ثَمَّ، أيّ شيء يحدث لنا هو من صنع أيدينا، وهي فلسفة القرآن، التي تنص على أن الظلم؛ الذي يقع على الإنسان، هو من صنع يده، قبل أن يكون من مصدر آخر!

ولعل أعظم فضيلة يتدرب عليها الإنسان هي ألا يلوم أحداً؛ بل يلوم نفسه عند مواجهة أيّ خطأ، وألا يلعن الظروف؛ بل يفهم قوانين حدوث تلك الظروف، تمهيداً للسيطرة عليها.

وترى **الحقيقة الثالثة** أن نتوجّه إلى الحقل المفيد في التغيير الاجتماعي، من خلال فهم سنن التغيير؛ لأن وعي أيّ قانون يفتح الطريق أمام تسخيره، **والتسخير هو الخدمة المجانية، وهو متاح لجميع البشر.**

إذاً، مفاتيح التغيير بأيدينا، والإنسان مهندس مصيره، فهذه هي **الحقيقة الأولى**، ويوجهنا القرآن إلى تغيير نفوسنا حتى يتغير واقعنا، وليس اغتيال الحكام، ونسف المؤسسات، وقتل المختلفين عنّا. والتغيير يبدأ، دوماً، من عندنا، ويجب أن يُفهَم الصراع العربي الإسرائيلي، في هذا الضوء، من زاويتين:

- إسرائيل اختلاط ومضاعفات (COMPLICATION) للمرض العربي الأساس.

- الصلح العربي - العربي أهم، وأجدى، وأبقى من الصلح العربي الإسرائيلي.

ثانياً، إنّ الكون مؤسس على قوانين، والقوانين قابلة للفهم، وفهمها يمنحنا السيطرة عليها، وما ينطبق على الفيزياء ينطبق على المجتمع.

وفي قوانين التغيير، أبدع جودت سعيد في طرح المشكلة، في عدد من الكتب، مثل **(حتى يغيروا ما بأنفسهم)**، و**(اقرأ وربك الأكرم)**، و**(العمل قدرة وإرادة)**، و**(مذهب ابن آدم الأول)**.

لقد كان سقوط التفاحة هو الذي ألهم، في لحظة عبقرية، نيوتن اكتشافَ قانون دوران الكواكب، وسباحة المذنبات، وهي الفكرة التي ألهمت عالم (النمل) الأمريكي المعاصر، إدوارد ويلسون (O. EDWARD WILSON)، شقَّ الطريق لاكتشاف (وحدة العلم)، في صورة بانوراما شاملة جعلته يطرح

مبدأ (البيولوجيا الاجتماعية) (SOCIAL BIOLOGY)، فما ينطبق في البيولوجيا يمكن أن يسري في المجتمع وفق قوانينه النوعية.

• نعيش، اليوم، إشكالية تراثية بامتياز، فالأحداث الدامية التي تعيشها المنطقة، والإرهاب المستشري هنا وهناك يحتمي بترسانة من النصوص ندرسها لأبنائنا، ونتغنى بها في إعلامنا. ما هي مداخل الإصلاح الذي تنشدونه، في ظلّ ضبابية المشهد؟

○ سألني أحدهم يوماً: هل فلان شيعي؟ قلت له: لست متأكداً، ولم أسأله، ولعله كذلك. تابع: أظنه شيعياً. قلت له: وكيف عرفت؟ قال: من عينيه. كانتا تشعّان بالخبث! سكتّ أنا، ثم عقبت بسؤال: هل تعلم أين وُلِد فلان؟ قال: لا. قلت له: في مدينة الناصرية جنوبي العراق. تابعت بسؤال ثانٍ: لو وُلِدت أنت في مقاطعة بافاريا جنوبي ألمانيا، بماذا كنت ستدين؟ شعرت أنّه زُلزِلَ. قال: ماذا تقصد بسؤالك هذا؟ قلت: لاشيء، فقط السؤال.

يتشكل الإنسان بشكل جوهري، في مرحلةٍ ما قبل المدرسة، فيتبرمج في خرائط ذهنية لا فكاك منها، وفي سجنٍ من أربعة أسوار من البيولوجيا، والتاريخ، والثقافة، والجغرافيا، يشكّله المجتمع بأقوى من صهر الحديد في مصانع الصلب، فيخرج منا طائرة أو حاوية قمامات. وهذا يعني أنّ كثيراً ممّا نتصرّف يحصل من خلال عالم اللاوعي؛ الذي كشفه علم النفس التحليلي، فالإنسان مكوّن من ثلاث طبقات منضّدة بعضها فوق بعض؛ في الأعلى (ما فوق الوعي)، وهي جِدُّ رقيقة، وهي موضع التماع بريق الأفكار الإبداعية الفجائية؛ وطبقة (الوعي)، وهي تمثل (5 %) من كياننا النفسي، وهي تشبه ضوء المنارة على ساحل المحيط، فعندها القدرة على تركيز الضوء في محرق محدّد لوقت محدد، فإذا انقضت تحولت المنطقة إلى ظلام دامس؛ وتحتها طبقة (اللاوعي)؛ التي تمثل (95 %)، وتمثل المحيط الواسع الذي يضم شخصيتنا، وفيه مستودعات الخبرات، والعواطف،

والأخلاق، والعقد النفسية، ومن ظلماته تتشكل الأحلام، فنعيش حياتنا الثانية.

نحن نقود السيارة، ونشرب فنجان القهوة، ونزرر قميصنا؛ بل نمارس الجنس برتابة آلية، وهناك من يصلي بأداء روتيني، وطقوس خالية من الخشوع الذي هو لبّ العبادة؛ لأنه وجد آباءه يصلون، فهم على آثارهم يهرعون. الروتين سيّئ ورائع في الوقت نفسه؛ لأنه بقدر ما يقتل الإبداع يريحنا.

لو كان إفراز الهورمونات، وخفقان القلب، مرتبطين بالفكر لسقط العقل في شباك الطبيعة العمياء. حتى الكلام يسيطر عليه (اللاوعي)، مع أنه أكبر تجليات الوعي، فنحن، حينما نتكلم، لا نفكر كيف تمر الكلمات من الدماغ إلى جهاز الصوت، ولو فكرنا في كيف نفكّر لانقطع كل تفكير، ولو تأملنا جسدنا لرأينا فيه تداخل ثلاثة مستويات، في اللحظة نفسها؛ (الإرادة)، و(نصف الإرادة)، و(اللاإرادة). فالكلية تنظف على نحو أعمى، دون تفكير، ويمكن أن نحبس أنفاسنا لدقيقة، ولكننا نتميز عن النبات والحيوان، فالنبات ينمو، ولكن لا يعرف لماذا ينمو، أو كيف ينمو؛ بل هو في قبضة قوانين آلية. وتعرف القطة كيف تبحث عن طعامها، ولكنها لا تملك تعليل ملوحة ماء البحر، كما لا يُقدِم الكلب على الانتحار، ولم نر شجرة أضربت عن الطعام، وأعلنت الصيام، ولكن الإنسان يفعل ذلك.

وهكذا، هناك كيانان رئيسان يتحكمان فينا، ولكنهما متصلان على شكل طريق أحاديّ الاتجاه في الغالب، فـ (الوعي) هو الذي يشحن أولاً، فإذا تشبع نقل الفكر إلى اللاوعي، وهذا التيار مستمر على مدار الساعة، كما يشحن الدينمو بطارية السيارة، ويتدفق تيار المعلومات باتجاه واحد، كما في السيالة الكهربية عندما تمر في محول كهربي من قوة (110) إلى (220) فولت. وما يصل أرض (اللاوعي) ينحبس فيه، ويتحول إلى قوة تشغيل خفية. ونحن لا نعرف لماذا نميل إلى شخص، ولا لماذا نشعر بالسعادة تغمرنا في

لحظات، كما أننا نتصرف على نحو عفويّ في مواقف عصيبة، فإذا واجهت مصيبة شخصين تماسك الأول، وزُلزِلَ الثاني، والسبب هو تلك الخبرات القديمة المتراكمة، والعواطف المشبعة تجاه الأشخاص، والأحداث، والأشياء.

نحن نظن أننا نتصرف بوعي كامل، لكن علم النفس التحليلي كشف حقيقة مزلزلة؛ أننا نملك هامشاً ضئيلاً من الحرية، وبذلك نمتص ديانة المجتمع؛ الذي نولد فيه، ونحن نظنّ أنّ هذا حدث بكامل الوعي والاختيار، ونظن أن هذا هو الحق، وكل العالمين ضلال، وهو شعور يمارسه جميع أصحاب الديانات والإيديولوجيات.

نحن جئنا إلى هذا العالم دون إرادة منا، وسنودعه بالطريقة نفسها. نحن لا خيار لنا في (الجينات) التي منحناها، أو (اللغة) التي تعلمناها، أو (الأمراض الوراثية)؛ التي انتقلت إلينا. لو وُلِد أحدنا في التيبت لكان على الأرجح من أتباع (دلاي لاما)، ولو وُلِد من رحم امرأة كردية في العراق، لكان سنّيّ المذهب غالباً، ولو ولد في أفغانستان لمشى بساق خشبية، ولو وُلِد في ألمانيا، مع مطلع القرن، لربما لاقى حتفه بطلقة من قناص في ستالينغراد، ولو وُلِد في بنغلادش لربما وُلِد ومات دون سقف، ولو وُلِد في مصر لكان يسكن المقابر دون موت، ولو وُلِدَ في دولة خليجية لكان جيبه عامراً بالمال، ويعتلي صهوة سيارة (جيمس). وكما يقول مالك بن نبي: إن حظوظ الإنسان في هذه الدنيا مرتبطة بالمجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، بما فيها الدين الذي يعتقده. وقد يتحرّر أحدنا من التحيّز إذا أدرك قانون التحيّز، فيتعلم التسامح، ويتعلّم من الآخرين.

• تحدث الجابري -رحمه الله- في نقده للخطاب العربي المعاصر عن فشل الخطاب النهضوي، فقال: إنّ سلاح النقد يجب أن يسبقه نقد السلاح. باختصار شديد -أستاذي الكريم- ما أهم المشاريع الفكرية التي تستحق -في نظركم- التنويه، ويمكن البناء عليها في عملية التجديد الديني؟

○ إذا كان الجابري نحا إلى مدرسة اللاعنف طريقةً في التغيير، فنحن معه؛ لأن اللاعنف هو دخول نور العقلانية، أما العنف فهو جريمة، وجنون، وإفلاس أخلاقي، كما هي حالة الاحتراب في الشرق الأوسط بين شيعي، وعلوي، وسني، ودرزي، ومسيحي، كلّ حزب بما لديهم فرحون.



الفهرس

* * *

تعدّدت محاولات تجديد الفكر الإسلامي ليبقى حيّاً في ضمائر المسلمين، وتتوافر فيه إجابات عن شواغلهم، وهمومهم، وأحوال معاشهم الآن.

اشتمل الكتاب على أبحاث في التجديد طالت جوانب مهمّة من الفكر الإسلامي، في مختلف مجالاته، من فقه، وعلم كلام، وسيرة نبويّة، وأصول فقه... أو في مشاريع مجدّديه، (محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش، وسعيد بنسعيد العلوي، وأمينة ودود...).

قدمت البحوث قراءة تفهميّة للإنتاج الديني في شتّى اختصاصاته، ومراحله الزمانيّة، وتم تفكيك الخطابات الدينيّة، بدراسة الأسس المرجعيّة التي قامت عليها، وتفحّص آليّات الحجاج والإقناع، لتعيين خصائص الخطاب.

وطرحت تساؤلات مهمّة في هذا الصدد نحو: ما المقصود بالتجديد؟ ألقطع مع الموروث الديني هو أم مراجعته في ضوء متطلّبات العصر؟ ما ضوابط التجديد التي تحميه من خطر إعادة إنتاج المعرفة القديمة المتكلّسة؟ ما المباحث الدينيّة التي تستحقّ فعلاً تجديد البحث فيها؟ بل يحقّ السؤال: من الأشخاص المؤهّلون حقّاً للقيام بمهمّة تجديد الفكر الإسلامي؟ ما مؤهّلاتهم البحثيّة، وتكوينهم المعرفي؟ أهناك خطّة واضحة المعالم في مشاريع تجديد الفكر الإسلامي؟

تأتي أهمية الكتاب من البحوث المستجدة التي عالجت قضايا التجديد من زوايا مختلفة وحساسة، شكلت عُمدةَ المشروع البحثي، وحلقته الأوسع، كذلك تضمّن عنصرَيْن آخرَيْن لا يقلان أهمّية عنها، ونقصد بهما تقديم كتب رائدة في حقل التجديد، كما أجريت حوارات مع مفكرين مشهود بمساهماتهم الفكرية.


ISBN 978-614-8030-05-5

